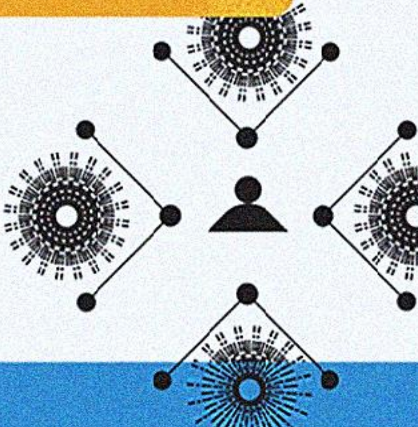
ترجمان

فريدريك بارث - أندريه غينغريتش - روبرت باركن - سيدل سيلفرمان

الأنثروبولوجيا

حقل علمي واحد وأربع مدارس

ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر - إيمان الوكيلي



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الأنثروبولوجيا

حقل علمي واحد وأربع مدارس

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

الأنثروبولوجيا

حقل علمي واحد وأربع مدارس

إعداد

فريدريك بارث

أندريه غينغريتش

روبرت باركن

سيدل سيلفرمان

محاضرات: هاله

ترجمة

أبو بكر أحمد باقادر

وإيمان الوكيلي

مراجعة

ساري حنفي

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
الأنثروبولوجيا: حقل علمي واحد وأربع مدارس/ إعداد فريدريك بارث، أندريه غينغريتش، روبرت باركن، سيدل سيلفرمان؛ ترجمة أبو بكر أحمد باقادر وإيمان الوكيلي؛ مراجعة ساري حنفي.
608 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)
يشتمل على ببليوغرافية (ص. 517-566) وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-142-7
1. الأنثروبولوجيا - تاريخ - القرن 19. 2. الأنثروبولوجيا - تاريخ - القرن 20. 3. الأنثروبولوجيا الفلسفية. 4. الأنثروبولوجيا - بريطانيا. 5. الأنثروبولوجيا - فرنسا. 6. الأنثروبولوجيا - ألمانيا. 7. الأنثروبولوجيا - الولايات المتحدة الأمريكية. 8. البنيوية (فلسفة) 9. الماركسية. 10. الاجتماع، علم - تاريخ. أ. بارث، فريدريك، -1928 ب. غينغريتش، أندريه. ج. باركن، روبرت. د. سيلفرمان، سيدل. هـ. باقادر، أبو بكر أحمد. و. الوكيلي، إيمان. ز. حنفي، ساري. ح. السلسلة.
306

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

One Discipline, Four Ways:
British, German, French, and American Anthropology
by Fredrik Barth, Robert Parkin, Andre Gingrich, and Sydel Silverman

Copyright © 2005 by The University of Chicago

عن دار النشر

The University of Chicago Press.
Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.
© 2005 by The University of Chicago. All rights reserved.

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشـر

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطـر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 00961 1 99183 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى
بيروت، آذار/ مارس 2017

المحتويات

مدخل 9

القسم الأول
بريطانيا والكومنولث
(فريدريك بارث)

الفصل الأول: بروز الأنثروبولوجيا في بريطانيا 1830-1898 15

الفصل الثاني: من مضايق توريس إلى الأرغونوتس 1898-1922 27

الفصل الثالث: مالينوفسكي ورادكليف براون 1920-1945 43

الفصل الرابع: العصر الذهبيّ 1945-1970 57

الفصل الخامس: الإرث المستمر للتقليد البريطاني 1970-2000 75

القسم الثاني
البلدان الناطقة بالألمانية
انقطاعات ومدارس وغياب التراث
إعادة تقويم التاريخ السوسيوثقافي
للأنثروبولوجيا في ألمانيا
(أندريه غينغريتش)

الفصل الأول: مدخل وصورة عامة للمشهد
من كتب الرحالة المبكرين إلى الأنوار الألمانية 97

الفصل الثاني: من الولادة القومية للفولكلور
إلى التأسيس الأكاديمي للانتشارية:
الذهاب بعيدًا عن التيار الدولي العام 119

الفصل الثالث: من الفترة الإمبريالية المتأخرة
إلى نهاية الفترة الجمهورية الفاصلة:
توجهات مبدعة في دراسات التابع
ومدارس أنثروبولوجية كبيرة وصغيرة 145

الفصل الرابع: الأنثروبولوجيا الألمانية في خلال الفترة النازية:
سيناريوات معقدة حول التعاون والاضطهاد والتنافس 171

الفصل الخامس: الأنثروبولوجيا في أربعة بلدان ناطقة بالألمانية: عناصر أساسية
لتطورات ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى عام 1989 209

القسم الثالث
البلدان الناطقة بالفرنسية
(روبرت باركن)

الفصل الأول: أصول ما قبل الدوركهايمية 237

الفصل الثاني: دوركهايم وعصره 255

الفصل الثالث: موس والدوركهايميون الآخرون
وتطورات ما بين الحربين 279

الفصل الرابع: البنيوية والماركسية 313

الفصل الخامس: الممارسة والهرمية التراتبية وما بعد الحداثة 345

القسم الرابع
مدرسة الولايات المتحدة
(سيدل سيلفرمان)

الفصل الأول: أنصار بواز وإحداث الأنثروبولوجيا الثقافية 385

الفصل الثاني: توسع ما بعد الحرب والمادية والذهنية 411

الفصل الثالث: جلب الأنثروبولوجيا إلى العالم الجديد 435

الفصل الرابع: تمردات وإعادة اختراعات 463

الفصل الخامس: الأنثروبولوجيا الأميركية عند نهاية القرن 489

المراجع 517

فهرس عام 567

مدخل

العشرون فصلًا المكونة لهذا المجلد أُخذت من سلسلة محاضرات كان عنوانها: «أربعة تقاليد/ تراثات في الأنثروبولوجيا» نظمت لتشكل افتتاح انطلاقة معهد ماكس بلانك للأنثروبولوجيا الاجتماعية في هالِه (زالِه) في ألمانيا في حزيران/ يونيو 2002، وكان معهدنا قد بدأ عمله في مبان موقتة لمدة ثلاث سنوات من قبل، لكن لم يرغب أحد في القيام بأي طقوس تدشينية قبل انتقالنا إلى مبانينا الدائمة. وعن طريق ربط افتتاح أول اجتماع عام لجمعية ماكس بلانك تأكدنا من أن عددًا معتبرًا من زملائنا الباحثين سيكونون قادرين على الانضمام إلى جميع الوزراء ومديري الجامعات وكبار الشخصيات الذين قاموا بدور مهم في تمويل المعهد. لكننا كنا أيضًا مصممين على أن نبدأ طقسًا جماعيًا من طقوس العبور إليه يكون أنثروبولوجيًا، وهنا طرأت فكرة سلسلة من المحاضرات.

مشروعات بحوثنا الراهنة هي ذات اهتمام كبير بدراسة التحولات الاجتماعية المعاصرة وهي قائمة على منهجيات البحث الميداني، لكن تأسيس مركز بحثي جديد كبير بقيم دولية علنية يظهر لنا أنه يشكل فرصة ممتازة في أن نأخذ نظرة حديثة في تاريخ الأنثروبولوجيا. وبهذه الطريقة سنمارس تمرينًا في الطقوس وشعرنا بحرية أن نجرب بل وحتى أن ندخل في دور تأملي. ولهذا فإننا دعونا آدم كوبر المعروف جدًا كمؤرخ لهذا الحقل حتى يقوم بتقديم محاضرة افتتاحية (Festvortrag) في الحفل الافتتاحي الكبير حول هذا الموضوع المعاصر. ولقد اختار أن يناقش خلافات تتعلق بادعاءات السكان الأصليين في المطالبة

بأراضيهم تحت عنوان «عودة السكان الأصليين»[1]. أما بالنسبة إلى سلسلة المحاضرات التي سبقت الاحتفالات التدشينية، فلقد قررنا مقاربة أربعة أنثروبولوجيين مشهورين وهم وإن ساهموا في كتابة تاريخ هذا الحقل إلا أنهم لم يكونوا مختصين بشكل أولي في هذا الحقل. وفي كل محاضرة تم تشجيع الباحث على تبنّي مقارنة زمنية في عرضه لكل تقليد، وفي الوقت نفسه أعطي كل الحق في الطريقة التي سيعالج بها الموضوع. والمدهش أن كل شيء مضى حسبما كان مخططًا له. وعلى مدى عشرة أيام تجمع حضور وفيهم أعداد غفيرة أجنبية لتستمتع ببرنامج رائع.

كانت كل محاضرة عبارة عن خليط قائم على بحث متداخل متنوع ومهزوز بشكل متنوع إلى درجة تداخل الذكريات الشخصية العظيمة والاستطرادات الممتعة والنقد الصارم جدًا علميًا وخلقيًا وسياسيًا. ولقد قررنا لهذا النشر، أن تجمع محاضرات هؤلاء المؤلفين بعضها مع بعض على الرغم من أن إلقاءها في هال كان متباعدًا. فلقد كانت كل محاضرة تتلوها حلقة أسئلة مختصرة وكل دورة كانت مكونة من أربع محاضرات تليها فترات نقاشية مطولة. وبهذه الطريقة حددنا وبشكل مستمر الارتباطات المتعددة بين أربعة تقاليد وذكّرنا أنفسنا بالاختيار غير الدقيق لأربعة تقاليد فقط مع تحيز «غربي» واضح وقوي. فالآن توجد مدارس متنوعة في الأنثروبولوجيا في كل قارة. وإذا ما أخذنا في الاعتبار وجهات نظري الخاصة في معالجة أوراسيا كوحدة كان من المؤسف بشكل خاص أن صيغتنا لم تترك لنا مجالًا للأخذ في الاعتبار التقليد الأنثروبولوجي الروسي الغني أو لم نأخذ أيضًا أقسامًا حديثة جدًا في الصين والهند. وربما الأهم أننا نتساءل وبشكل مستمر عن فكرة تمثل تاريخ الحقل بهذه الطريقة، ومقتضيات محدودية المكان المتاح منعتنا من نضمّن هذا المجلد أي سجل لهذه النقاشات الحميمة الدقيقة، ولكن ينبغي أن يكون القارئ على دراية وعلم بأنها وقعت. وأحيانًا التقط المحاضرون بعض هذه النقاط المفتاحية في مراجعتهم الأخيرة لمحاضراتهم.

---

(1) وللاطلاع على النسخة المنشورة، انظر مجلة: *Anthropology*, 2003.

يظهر لي أنه من غير الممكن إنكار أن المسارات المتنوعة للأنثروبولوجيا (التي، بطبيعة الحال، تأخذها كمفهوم مظله، تشمل حقولًا من مثل الإثنولوجيا والإثنوغرافيا وكذلك الفولكلور ودراسات المتاحف ...إلخ) قد تشكلت بالفعل بشكل عميق عن طريق الأحوال القومية وعن طريق السياقات الفكرية المختلفة وكذلك تأثرت بالبيئات الاجتماعية والسياسية المختلفة. وكل هذا كان أكثر وضوحًا في شرق ووسط أوروبا حيث يقع معهدنا؛ إذ طور العلماء الألمان جداول أعمال بحثية رائدة ووضعوا عددًا من المصطلحات المفتاحية في القرن الثامن عشر، أي قبل وجود/ قيام دولة ألمانيا بفترة طويلة. وهنا كما في كل مكان آخر في أوروبا كان الحقل الأنثروبولوجي ملونًا بقوة بلون قومي، حتى حيثما كان هذا الإرث قد عُدل مؤخرًا بفرض النظريات السوفياتية الماركسية عليه، حيث بقيت الاستمراريات محسوسة. وهذه المحاضرات مكرسة بشكل أولي لأربعة تنوعات مقارنة في حقل دراسات الإثنوغرافيا عوضًا عن الفولكلور أو دراسة المرء لأمته لكننا نحتاج إلى أن نعترف بأن هذه الأطر القومية كانت قد أثرت في كل من هذه الأنواع من الأنثروبولوجيا منذ بداياتها الأولى تقريبًا.

مع ذلك يظهر أنه من الواضح ذاتيًا أن على الأقل، في أفضل الحالات، هناك بعض الفروقات وهي آخذة في الضيق في العقود الأخيرة. فمجرد تأسيس معهد ماكس بلانك للأنثروبولوجيا الاجتماعية والذي يعني اسمه حرفيًا في الألمانية معهد ماكس بلانك للبحوث الإثنولوجية، واستدعائي من بريطانيا العظمى باعتباري واحدًا من المديرين المؤسسين، ليسا إشارة صغيرة إلى دلالة على هذه التوجهات والميول نحو التداخل والتطابق. فمعهدنا يحترم الفروق في التقاليد العلمية التي تخدم أيضًا في الحقول العلمية الأخرى. وليست لنا رغبة في ترويج هيمنة أنكلوساكسونية أو توافق وتطابق تام في الأسلوب عوضًا عن ذلك نرغب في تشجيع تواصل أفضل بين الحدود القومية والأيديولوجية. باختصار سنرغب أن نوسّع من انتشار النزعة الكوزموبوليتانية في حقل في مجمله كان أقل كوزموبوليتانية حتى الآن. ولقد ذكر خاوا دي بينا كابرال في تقرير حول

فاعلية هالِه[2] بعض الأضواء على الخلفيات المختلفة للمساهمين وانتهى متفائلاً بما يلي:

«لحظة النقاش.. أظهرت أن الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية تشترك اليوم في مخزون معرفي عام مشترك ومجموعة من المفاهيم العملية المتوافرة بشكل متبادل وصياغات منهجية. وتشكل إطارًا مشتركًا وعولميًّا لجدل وخصوبة فكرية يدعيها أنثروبولوجيون فيما هو أبعد من حدود الأمم الإمبراطورية في القرن العشرين. وهذه عظمة قد لا يُرى أنها تشكل تقليدًا خاصًا يخرج واضحًا من اللحظة الإمبريالية ويقدم لنا اليوم أداة عولمية كبيرة ويقدم أيضًا أداة غير قومية للجهد العلمي».

يبقى لي، بوصفي المضيف المسؤول ومنسق المشروع، أن أشكر المحاضرين الأربعة لتحملهم محدوديات صيغة المهرجان ولتعاونهم طوال مرحلة التخطيط ولأدائهم البطولي خلال طقوسنا، والتزامهم بمواعيدهم في تقديم نصوصهم المراجعة لنشر هذا الكتاب وبشكل عام لكونهم كانوا فريقًا عظيمًا.

كريس هان
معهد ماكس بلانك للأنثروبولوجيا الاجتماعية
هالِه (زالِه) [ألمانيا]
آذار/ مارس 2003

(2) نشر في جريدة:
Newsletter of the European Association of Social Anthropologists, vol. 33 (October 2002).

القسم الأول

بريطانيا والكومنولث

فريدريك بارث

الفصل الأول

بروز الأنثروبولوجيا في بريطانيا
1830–1898

برز الحقل العلمي الذي أصبح يسمى الأنثروبولوجيا البريطانية على أطراف العالم العلمي الذي اعتبر موضوعات أخرى على أنها أكثر أهمية وإثارة من دراسة التنوع الاجتماعي والثقافي البشري، والذي واجه مؤسسة أكاديمية يظهر أنها كانت مترددة جدًا لاستقباله كحقل علمي مقبول داخل إطار سياق التخصصات الأكاديمية التي تستحق الاهتمام أو العناية داخل المؤسسات البحثية العلمية. وفي ظل مثل هذه الأحوال فإن تقديم وصف للتقليد البريطاني في الأنثروبولوجيا لا يمكن أن يُقصر على حكاية داخلية لباحثين يتصارعون بعضهم مع بعض حول أفكار، وإبداعات وأصوليات مثقفين (orthodoxies)، إذ يجب أيضًا أن نأخذ في الاعتبار الرغبات والتميزات التي كانت سائدة في المجتمع الكبير، والتي كان على هؤلاء العلماء أن يتكيفوا معها والمنظمات والموارد الخاصة في الحياة الأكاديمية التي كانت متوافرة لهم بوصفها الوسائل التي يحققون بها أهدافهم.

بطبيعة الحال، عانت معظم الأكاديميات البريطانية تحت ظل عوائق مشابهة. والعدد الصغير من الجامعات التي كانت تقدم خدمات لأبناء الطبقة العليا، والتي كانت مصممة لتزويدهم بسنوات قليلة من الثقافة والتعلم قبل إرسالهم إلى العالم العملي، لدرجة أن ذلك المنهاج التربوي في الإنسانيات كان ينظر في موضوعات أبعد من أن تكون موضوعات بريطانية، وكان تركيزهم بشكل كبير ينحصر في التقليد اليوناني – الروماني، كجزء من جهد واع لجعل ذلك التقليد يشكل أساس

الفكر والحضارة البريطانية. ودرست تخصصات بحثية أو علمية أخرى فحسب بشكل جانبي من أساتذة هذه الموضوعات أو باعتبارها هوايات لأشخاص من ذوي الدخل المستقل.

وبشكل لا مناص منه، كان دور بريطانيا في الاستكشاف وفي التجارة العالمية وفي التوسع الاستعماري خلال القرن التاسع عشر قد قاد إلى نمو بحثي علمي وزيادة في الفضول الجماهيري ورغبة في الاطلاع على معرفة أكثر عولمة. وكانت الجغرافيا وعالم الحيوان والنبات في هذه الأثناء قد تطورت إلى تقاليد قادرة على تعميم البحث الأكاديمي لمحبي الطبيعة، وأنتجوا إنجازات علمية مذهلة من مثل نظرية النشوء والتطور. ولم تحدث تطورات مشابهة في الإنسانيات. فالبحث العلمي بخصوص المجتمعات واللسانيات وثقافات الشعوب في الإمبراطورية النامية وفي ما هو أبعد من حدودها كان قد أنجز بشكل متقطع وفي خصوصيات نوعية الاستشراق وما نجم عنه من دراسات متميزة من مثل دراسة إدوارد لين: «وصف عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم»[1] وما أبدعه المترجم مونتستوارت إلفينستون في كتابه: *An Account of the Kingdom of Caubul* (وصف لمملكة كابول)[2]، وقد أخفقت هذه الكتابات في توليد منظور (رؤية) يمكن تعميمه (تعميمها) بحيث يمكن أن يصبح (تصبح) أنثروبولوجيا. بينما كان هناك سوق جماهيرية واسعة لأدب الرحلات الجادة وكتّاب الرحلات تطلعوا إلى التاريخ والجغرافيا لمساعدتهم في منظورهم (رؤيتهم) الأوسع وفي دراسة حيوات «المتوحشين» لكن تطلعهم لم يلق اهتمامًا جادًا.

عوضًا عن ذلك برز الحقل الذي أصبح يعرف بالأنثروبولوجيا من رحم اهتمامات نشطاء متحمسين ارتبطوا بحلقة متميزة في محبي الخير والعطاء من جماعة الكويكر (Quaker) المسيحية. والنقاش التالي لظهور الأنثروبولوجيا

(1) E. W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians Written in Egypt during the Years 1833, 1834, and 1835, Partly from Notes Made during a Former Visit to that Country in the Years 1825, 1826, 1827, and 1828* (London: C. Knight, 1836).

(2) Mountstuart Elphinstone, *An Account of the Kingdom of Caubul* (Karachi: Oxford University Press, 1839 and 1972).

البريطانية يعتمد بشكل كبير على مقالة تفصيلية وتشكل منظور الانطلاق ألّفها جورج دبليو ستوكينغ الابن[3] حول أصول المعهد الملكي للأنثروبولوجيا[4].

قادت الشخصيات السياسية من بين غير التقليديين ونشطاء الكويكر الحملة ضد تجارة الرقيق الأفريقي وحملة مشروع محاربة مؤسسة الرق في المستعمرات البريطانية. وعندما تم إنجاز إلغاء الرق في عام 1833 حملت نفس المجموعة قضية السكان الأصليين في جنوب أفريقيا عن طريق العمل على تأسيس برلمان اللجان المختارة حول قضايا السكان الأصليين (Aborigines) وبالتالي تشكيل جمعية حماية السكان الأصليين تحت شعار «كلنا من دم واحد». وكانت أهداف هذه الجمعية قد برزت بسبب زيادة التفاوت الذي شهده مؤسسوها بين سلوك البريطانيين داخل وطنهم وسلوكهم في الخارج، أي بين الإخلاص للحركات المدنية والأخلاق وللتحسين الفكري في إنكلترا وبين «الأضرار التي ألحقناها والظلم والقهر الذي مارسناه والبشاعات التي قمنا بها والذنوب التي اقترفناها والتخريب الذي تسببنا فيه في المستعمرات»[5].

ولقد قدمت جمعية حماية السكان الأصليين في المنتدى الأول، المناقشات ونشرت التقرير الذي قدم «معلومات أصلية بخصوص شخصية وعادات ورغبات القبائل غير المتحضرة»[6] وهكذا تبلورت وجُمعت ونُسقت بشكل منظم أول نقطة لنمو المنظور الأنثروبولوجي. وعلى الرغم من أن الأعضاء كان يشتركون في العواطف الإنسانية، وظهرت توترات بين مَن كانوا ملتزمين بشكل قوي بقضايا السكان الأصليين بحيث كانوا يعملون كدعاة كما يظهر من المسار الدال على جهودهم من أجل تحسين حياة السكان الأصليين، وبين أولئك الذين كانوا يعطون أولوية أعظم لمهمة دراسة السكان الأصليين لذاتها. ولقد قاد هذا مباشرة

---

(3) George W. Stocking (Jr.), «What's in a Name?: The Origins of the Royal Anthropological Institute,» *Man*, vol. 6 (1837-1871), pp. 369-390.

(4) للاطلاع على وصف غني وتفصيلي للفترة كلها، انظر:
George W. Stocking (Jr.), *Victorian Anthropology* (New York: Free Press, 1987).

(5) Aborigines Protection Society, *Regulations of the Society* (London: W. Ball, 1837).

(6) المصدر نفسه، ص 4.

إلى التأسيس المنفصل في عام 1844 للجمعية الإثنولوجية في لندن والتي كان لها برنامج بحثي كامل ينشد: «البحث عن الصفات المميزة في الشخصية والشكل الطبيعي والأخلاق وتنوعات النوع الإنساني لسكان الأرض، والتيقن من أسباب مثل هذه الصفات».

وعلى الرغم من أن العضوية في هذه الجمعية كانت عضوية ذكورية (وكانت قد تدهورت حتى أصبحت تضم فقط ثمانية وثلاثين عضوًا مسددًا لرسوم العضوية بحلول عام 1858)، إلا أن الجمعية أصبحت ساحة مشاكلات وخصومات وكان يقود أعضاء الجمعية من الجوهريين أو الأساسيين توماس هودكين (1798-1866) وجيمس كاوِلز بريتشارد (1786-1848) والاثنان من الكويكر وكانا يريان أن أولوية موقفهما الخلقي والفلسفي تقوم على وحدة الدم الإنساني الذي يجري في كل النوع الإنساني، وكانا يفضلان كتفسير للتنوع البشري تأثيرات الفروق البيئية. وركز آخرون، داخل الجمعية وخارجها معًا أكثر على الفروق التشريحية بين المجموعات العرقية، وكانوا قد تأثروا ببعض الأفكار المعاصرة التي كانت رائجة في الفكر الفرنسي والفكر الألماني وجادلوا لمصلحة «التنوع» أي إلى تنوع الأصول في شخصية النوع البشري، واعتبروا الفروق العرقية السبب في التنوع الثقافي والخلقي البشري.

كان صاحب هذا الموقف هو جيمس هنت (1833-1869) وهو طبيب إصلاح مشكلات النطق والكلام، كان أمين سر الجمعية عام 1860 . استمر هنت في تبني النظرة العنصرية بطاقة وحماسة وضغينة. وفي عام 1863 انفصل بفريقه عن الجمعية ليؤسس الجمعية الأنثروبولوجية الكندية. ونظرًا لأنهم فصّلوا وأوضحوا موقفًا حول التنوع قبل أن ينشر داروين كتابه **أصل الأنواع** (Origin of Species) فإن علماء الأنثروبولوجيا هؤلاء وجدوا أنفسهم باختصار في موقف مقابل لكل من علماء الأنثروبولوجيين ذوي النزعة الإنسانية والداروينيين الجدد الذين كانوا يرون أصل واحد للأنواع البشرية. وفي غضون سنتين أعلن هنت أن أكثر من خمسمئة عضو انضموا إلى الجمعية الأنثروبولوجية الجديدة، وبدأ في مسار مهني سعى فيه إلى تتبع مجادلاته وجذب بعض الشخصيات العامة الجذابة والمشهورة من أمثال

ريتشارد بيرتون الباحث المستكشف في أفريقيا وجزيرة العرب والمشهور بترجمة نصوص شرقية جنسية فاضحة، وشكل حلقة عشاء مع مناصريه تحت اسم «نادي آكلي لحوم البشر». ومن خلال هذا السلوك الغريب، تمكن هنت من إقامة تحالف يكاد يكون مستحيلًا بين الإثنولوجيين ذوي النزعة الإنسانية والداروينيين، ولكن كان من الصعب أن يستمر هذا التحالف سواء كان معه أو غيره حتى عام 1871، عندما كان التحالف منتصرًا تحت قيادة توماس هكسلي (Thomas Huxley) عندها فحسب وبسبب مهارات هكسلي أمكن تبني مصطلح أنثروبولوجيا ودمجه في اسم الجمعية المتحدة والتي تسمى الآن المعهد الملكي للأنثروبولوجيا.

أهمية هذا التاريخ الصغير المحدد لا ينبغي أن يقلِّل من شأنها، فإنه عن طريق الأيديولوجيا الإنسانية لدى المؤسسين لحركة مناوأة الرق وجمعية حماية السكان الأصليين وفرضية وحدة النوع البشري وهي التي قدمت الأسس لظهور الأنثروبولوجيا والتفسيرات العرقية أو العنصرية للفروق الثقافية التي كان قد تم التنازل عنها، وعلى الرغم من أن هذا التطور لم يكن كافيًا لضمان رفض كلي وحاسم للأفكار العنصرية، فإن مبالغات جيمس هنت بقيت تُذكر لوقت طويل في المعهد الملكي للأنثروبولوجيا.

كانت المساهمات البحثية لهذا الجيل المبكر من الإثنولوجيين غير مهمة، لكن قدمت أيديولوجيتهم ومنظورهم أرضية طويلة الأمد للأنثروبولوجيا البريطانية عن طريق نشاط إدوارد بيرنت تايلور (1832-1917) ابن رجل أعمال من الكويكر وكان من طبقة مؤسسي الجمعية الإثنولوجية اللندنية وأيديولوجيتهم نفسيهما. ولأنه كانت لديه أعراض السل عندما كان شابًا، مُنح تايلور راتب تقاعد متواضع من والده ولهذا كان حرًّا أن يسافر ويدرس وأن ينضم إلى صحبة مجموعة من الهواة والباحثين المستنيرين. ولتحسين حالته الصحية سافر لفترة إلى المكسيك وأعجب بثراء المكسيك الثقافي وحضارتها المحلية. وعند عودته إلى إنكلترا قرأ وتمثل عددًا من الحوارات التي كانت تدور في الحياة الفكرية الإنكليزية في وقته، ونشر وصفًا لرحلاته المكسيكية. وفي عام 1862 بدأ حضور اجتماعات الجمعية الإثنولوجية التي جذبت إليها علماء آثار وإثنوغرافيين أيضًا. وصدمته

الأشباه والنظائر الموجودة بين آلات «المتوحشين» وصناعات العصر الحجري التي كانت تكتشف تحت الركام في أوروبا متأثرين بالجو المحيط للفكر التطوري الاجتماعي السابق لداروين، وكان على أعضاء الجمعية التفكير في التشابه بين «المتوحشين» المعاصرين والأعراق البشرية من البدائيين المفقودة. ومن هذا التأمل ظهرت رؤية الأهمية المحتملة للبحوث المنظمة حول «المتوحشين» التي أعطت الأنثروبولوجيا باعتباره حقلًا علميًا موضوعه المحدد.

عن طريق حفنة من الباحثين المشابهين، استمر تايلور في محاولته لفهم قضايا الحقل العلمي الجديد ومفاهيمه وأعطاها صياغة متجانسة في كتابه المؤثر **الثقافة البدائية**(7) وكان من المهم جدًا افتراضه الصريح بـ «وحدة النفس البشرية».

هي الفرضية التي شكلت تحولًا عظيمًا في تعدد المعاني لدى الإثنوغرافيين وفي الالتزام الشامل والإنساني بالمساواة والقيم الخلقية لكل النوع البشري. وأدخلت في الأنثروبولوجيا نزعة النسبية (relativism) للحد من سطوة النزعة المركزية الفيكتورية.

تطورت على يد تايلور فرضية الوحدة النفسية التي كانت المفتاح لإعادة بناء التأملات التي ربما قادت البشر البدائيين و«المتوحشين» المعاصرين إلى أن يطوروا المعتقدات والرؤى التي يتبنّونها. وبحسب صياغة أندرو لانغ، تمكن تايلور الابن وتلاميذه من القول إن تقاليد الشعوب الأخرى وعاداتها يمكن أن تُرى على أنها نتاج الأسباب نفسها التي جعلتنا على ما نحن عليه، وبمعرفة غير كاملة وتحت ضغط الحاجات كانت مهمة الباحث أن يكتشفها، وكان تايلور يرى قدرة هذا التفكير البشري العام كمحرك بإمكانه أن يولّد التغير التدريجي والتقدم العام الذي لاحظه في التاريخ الإنساني. وأخيرًا، فإن فرضية الوحدة النفسية ربما كانت قد ثبتت في الفكر الأنثروبولوجي توقع إمكانية التواصل الفكري والتفاعل بين الباحثين الأنثروبولوجيين و«المتوحشين»، الأمر الذي لاحقًا أصبح متحققًا عمليًا في الدراسات الميدانية بالمشاركة.

---

(7) E. B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, 2 vols. (London: John Murray, 1871), p. 1.

على هذا الأساس الفلسفي، انتقل تايلور إلى تحديد هدف الأنثروبولوجي: الثقافة. «لقد اعتبرت الثقافة أو الحضارة في أوسع معنى إثنوغرافي على أنها المركّب الكلي الذي يشمل المعرفة والاعتقاد والفن والأخلاق والقانون والعادات وأي قدرات أخرى أو هوايات يكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا في المجتمع»[8] وقدم هذا التعريف الأسس لعمل الجيل الأول من الأنثروبولوجيين البريطانيين.

سعى تايلور ليمهد عددًا من الاهتمامات المنهجية الواضحة. فالخطوة الأولى في دراسة الحضارة، حسبما قال، تتطلب تقسيم الثقافة بحسب عناصر تفصيلاتية وبعدها تصنيف هذه الأقسام أو الآراء في مجموعاتها الصحيحة الملائمة، وكان هذا إجراء تحليليًا من أجل العمل المقارَن. لكن ما هي أنواع العناصر التي ينبغي للباحث أن يقسم الموضوع إليها؟ فلقد تصور تايلور أن «المجموعات الصحيحة الملائمة» يجب أن تعمل مع الوظائف المستعملة والضمنية. ويظهر أن منهجيته عملية دائرية على ما يظهر حيث الثقافة التي عُرفت على أنها مركّب من مؤسسات وتقاليد تم تفكيكها مرة أخرى إلى عناصر من مثل تلك العناصر التي شكلت التعريف.

عن طريق تأسيس هذه المجموعات فحسب، كان تايلور يرى، أن على الباحث أن يكون قادرًا على مقارنة المتشابهات ببعضها، حتى يصبح بإمكانه أن يحدّد التنوعات في الأشكال الثقافية. ولجعل هذا الرأي له معنى، يحتاج المرء وبشكل واضح إلى أن يفهم فرضية غير مذكورة هي أن الثقافة التي يحللها المرء في كل حالة خاصة إنما هي عبارة عن مظهر موجود في مكان محدد، وهي تمثل ما قد اكتسبه الإنسان باعتباره عضوًا في مجتمع محلي ما. ولقد سهل انتشار مفردتي **ثقافة** و**مجتمع** في تعريف تايلور لرؤيته التوليفية والتطورية للتأريخ الإنساني لكن باعتبارها نوعًا، ما جعلت طموح تايلور الإثنوغرافي غامضًا، وهو القائم على «الملتحمات (المشتركات وعوامل الارتباط (adherences or linkages))» و«ما تبقى من أشياء» (survivals) في ثقافات محلية خاصة. وهكذا كانت خطوة تايلور المقبلة هي دعوة المحلل أن يبحث عن الملتحمات في مواد كانت قد صنفت

(8) المصدر نفسه.

بشكل ملائم – وهو اكتشاف إجرائي لوجود ارتباطات إمبريقية بين صفات ثقافية متميزة ومتلازمة بمعنى أنها تشكّل بصورة منتظمةٍ متلازمةً في حدوثها المحلي بين الناس في وقت واحد. لكن مفهوم تايلور للثقافة يفتقد، وبشكل واضح، قضية الطبيعة الممكنة للارتباط والتوحيد بين العناصر المختلفة للثقافة، كما هو الحال بخصوص السؤال عن الوحدات الثقافية والاجتماعية والحدود. وبسبب غياب مثل هذا المنظور، فإن تايلور ومعاصريه شعروا بأنهم غير مقيدين بأي فكرة وينبغي عليهم أن يقارنوا الصفات الثقافية من دون الرجوع إلى سياقاتها.

اكتشاف الملتحمات أو الارتباطات كان خطوة من خطوات التحليل استخدم لها تايلور بيانات معلومة، أشهرها في شكل جداول مقارنة تظهر حضور أو غياب مؤسسات وتقاليد مختلفة عند 350 شعبًا مختلفًا. ورأى تايلور أن الارتباطات الإمبريقية دليل إما على وجود قانون عام للعقل الإنساني وارتباطاته أو أنها ارتباطات تاريخية خاصة. وهذان الإطاران التفسيريان البديلان كانا قد بقيا في شكل «اختراع مستقل» و«انتشار» في الدراسات التوزيعية للأنثروبولوجيا الثقافية لما يقرب من مئة عام.

أخيرًا سعى تايلور إلى أن يحقق نظامًا في تحليل الثقافة عن طريق مفهومه للصفات الثقافية «الباقية» التي كانت من قبل مفيدة ومعقولة لكنها بقيت إلى ما هو أبعد من وقتها عن طريق العادة الإنسانية أو كمونها. لهذا فإن العديد من التقاليد والخرافات التي نجدها عند الفلاحين الأوروبيين يمكن فهمها على أنها دليل على ثقافة من الماضي، كما هو الحال في ثقافة المجموعات التي بقيت على الحياة من الأعراق التي يُفترض أنها أقل تطورًا والتي يمكن أن تقدم دليلًا على الثقافات قبل التاريخية للشعوب البدائية، وهو دليل منه يمكن أن يتم اكتشاف المراحل التطورية الثقافية.

كان هدف تايلور هو البحث في مصادر المعتقدات الدينية وتطورها، وبفقده لعقيدته الكوكيرية، رغب في توضيح أن الاعتقاد الديني لم يكن وحيًا إلهيًّا وإنما كان نتاج جهد الناس الخاص لفهم وشرح العالم. ولأجل هذا الهدف فإن المواد المقارنة في مراحل التطور الثقافي كانت ذات قيمة خاصة. وهو ما جعل تايلور

يكتب في لحظة متعجرفة: «على علماء اللاهوت، جميعًا، أن يكشفوا عن رسالة الإنسان البدائي». وطور مفهوم النزعة الأرواحية (animism) ليصف الشكل المبكر والأكثر أساسية للدين، شارحًا أنها إنما هي مفهوم ظهر من الفكرة «الأولية لكن المعقولة» البدائية بأن أجسادًا أخرى كانت مملوءة بحياة تشبه حياتنا الخاصة، والتي يمكن تعميمها على حيوانات ونباتات أدنى بل وحتى على الأشياء المادية. فهناك عنصران آخران من عناصر تأمل الإنسان البدائي هي الأحلام والغياب المفاجئ للحياة عند الوفاة، والأفكار الأولية للأشباح/ الأرواح. وهناك مدى واسع من الأدلة الإثنوغرافية(9) كانت قد فسرت على هذا الأساس وبحسب ترتيب منطقي يقود إلى التلميحات الأولى للنزعة الأرواحية إلى تطور كامل للأديان التوحيدية المتطورة كان قد تم بناؤه.

وكان هناك باحثون آخرون، يعملون بمناهج تقديرية مشابهة، قد حاولوا استخدام طرق أخرى. فلقد ركز جون ماكلانان (1827-1881) وهو محام اسكتلندي على تطوّر الزواج وكان قد طور أيضًا نظرية كيف برزت الطقوس من بقايا تقاليد ما. وهكذا، على سبيل المثال، فإن تفعيل الاحتفال بخطف العروس كجزء من طقوس الزواج - وكما كان قد شوهد في أجزاء مختلفة من العالم - إنما تعكس ممارسة سابقة، في ظل أوضاع بدائية تم فيها الحصول بالفعل على زوجات عن طريق خطفهن. وفي كتابه **الزواج البدائي**(10) مهد عن طريق إعداد مخطط للتطور من الشيوع أو التساهل الجنسي البدائي وعن طريق زواج المجموعة وتعدد الزوجات إلى الزواج الأحادي وسعى لبناء مسار مرحلي من التفكير المنطقي والوظيفي لمثل هذا التطور. وكان هناك آخرون مثل أندرو لانغ (1844-1912) وهو باحث كلاسيكي اشتغل بالكتابة للجمهور المتعلم، وكان

(9) الإثنوغرافيا: هي الدراسة الوصفية لأسلوب الحياة ومجموعة التقاليد والعادات والقيم والأدوات والفنون والمأثورات الشعبية، لدى جماعة معينة، أو مجتمع معين، خلال فترة زمنية محددة.

والإثنولوجيا تهتم بالدراسة التحليلية والمقارنة للمادة الإثنوغرافية بهدف الوصول إلى تصورات نظرية حول النظم الاجتماعية الإنسانية، من حيث أصولها وتنوعها. فالإثنولوجيا والإثنوغرافيا مرتبطتان وتكمل الواحدة الأخرى. (المحرّر)

(10) J. F. McLennan, *Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies* (Edinburgh: Black, 1865).

يبحث في التفسيرات الفولكلورية والأسطورة بنفس المنهجية والغرض. وكان أشهرهم جميعًا من دون شك السير جيمس جورج فريزر (1854-1941) وهو باحث كلاسيكي حاصل على الزمالة في جامعة كامبريدج بكلية ترينيتي (Trinity College) وأمضى حياته وهو يجمع ويصنف كتابه ذا الثلاثة عشر مجلدًا الذي يدرس فيه السحر والدين، والمسمى **الغصن الذهبي**(11).

وكانت أعمال هذه الفترة من الأنثروبولوجيا البريطانية تملك عددًا من الصفات المشتركة. وتقوم جميعها اعتمادًا على مصادر مكتوبة، ليست جميعها نتاج ملاحظات ميدانية مباشرة وتتوافق مع النموذج الذي أقامه الباحثون في الدراسات الكلاسيكية والتاريخية. وكانت أسئلة هذه الفترة قد فهمت على أنها أسئلة، وقد تطورت بشكل متدرج عن طريق إعادة تنظيم للتاريخ الإنساني من دون أو قبل حضور وثائق. وبقيت شروطها تافهة نظرًا لأنها نادرًا ما كان بالإمكان تكذيبها أو إثبات صحتها، من خلال بيانات قائمة على حقائق تعتمد على الماضي وهكذا يصبح بالإمكان الاعتماد فحسب على القوة الكامنة للمنطقية المعقولة لدعمها. ولكن النظر في الماضي البعيد والأماكن العجائبية البعيدة التي قدمت هذه التفسيرات يجب أن تبقى مطلبًا قويًا لكثير من الناس. وبالفعل عظماء أو كبار الأنثروبولوجيين من الجيل التالي من مثل برونيسلاف مالينوفسكي وكلود ليفي ستروس قدموا الأدلة على كيف أن قراءاتهم لـ**الغصن الذهبي** - وربما كان من أكثر الأعمال سذاجة لكنه غالبًا ما كان يعتبر نموذجًا للكتابة العظيمة الراقية - إذ كان يشكل الإلهام الرئيس بالنسبة إليهم عندما تعرفوا إليه لأول مرة حينما كانوا طلابًا.

وكانت مساهمات جيل تايلور من علماء الأنثروبولوجيا على الرغم من ذلك ذات أهمية واضحة لتطوير الأنثروبولوجيا كحقل علمي. أولًا: بدأ هؤلاء الكتّاب في توثيق، ولأول مرة، التنوع الرائع للعادات والمؤسسات التي مارستها مجموعات من البشر في القرن التاسع عشر - وهو كم من الحقائق ذات إمكانات

---

(11) J. G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 12 vols. (London: Macmillan, 1911 and 1936).

عظيمة وذات تبعات فلسفية وخلقية لا تزال، حسبما يظهر لي، أنه لم يتم تفسيرها أو تحقيقها أو استغلالها بعد. ثانيًا: بدأوا تطوير مصطلحات وصفية لبعض أجزاء هذا التنوع مع سك مفردات فنية مثل الأرواحية والزواج الاغترابي (exogamy) والنسب الأمومي (matriling) والطوطمية (totemism) والتابو وهكذا - مقدمين مجموعة من المفاهيم استمر علماء الأنثروبولوجيا في استخدامها ونقدها وتوسيعها منذ ذلك الوقت.

ولقد اطلع بشكل واسع الأنثروبولوجيون البريطانيون التطوريون وتبادلوا الأفكار مع زملائهم الألمان والأميركيين والفرنسيين. وكانت مناقشاتهم واختلافاتهم عملًا رائعًا، وربما بشكل دقيق لأن أفكارهم التفسيرية كانت مهلهلة هشة غالبًا ما قادتهم إلى تأسيس شروحات مختلفة تمامًا. وربما كان موقع تايلور القيادي قد اكتسبه بسبب معقوليته ولياقته الاستثنائية بقدر ما رفع مقامه عمقه العلمي. فكتابه **الثقافة البدائية** حكم على أنه كتاب ذو قيمة عالية مما قاده إلى أن يتم اختياره كزميل في الجمعية الملكية، ومع الوقت تقليده منصب الأستاذية في أكسفورد عام 1896 وإلى الحصول على لقب الفروسية عام 1921. لكن قبل ذلك الوقت، للأسف لكونه كان قد أصبح مسنًا مما أنقص كلًا من حيوية وتأثير فاعليته. وعلى الرغم من شهرته العالية فإنه لم تكن له علاقات مهمة مع الطلاب أو مع زملائه من الشباب. وعلى طول تلك الفترة، بقيت الأنثروبولوجيا ككل مقسمة بشكل كبير وغير منظمة مؤسسيًا، في شكل لقاءات وإصدار مجلات المعهد الملكي للأنثروبولوجيا بوصفها المنتدى المؤسسي المهم فحسب لممارسة الأنثروبولوجيا كحقل علمي.

تشارك تايلور وجماعته في مفاهيم واهتمامات منهجية ومعايير منطقية، لكن على الرغم من أنهم كانوا نقديين وكانوا يبحثون في أسلوبهم البحثي(العملي والعلمي)، لكن يظهر أنهم كانوا يشعرون فحسب بغموض وإزعاج قليل حول طبيعة الديانات الثانوية للبيانات الإثنوغرافية التي اعتمدوا عليها. وكان العلاج الوحيد الذي فكروا فيه والذي أخذوه في الاعتبار كان في شكل مطبوعة من منشورات المعهد الملكي للأنثروبولوجيا وكانت الصيغة الأولى من هذا

العمل قد ظهرت عام 1874[12]. وكان تايلور عضوًا فعالًا في لجنة التحرير التي كانت تأمل أنه بقيامها بنشر هذا الكتاب وجعله متوافرًا للمستكشفين المهتمين والإرساليات الدينية والإداريين في الإمبراطورية قد يؤدي إلى تحقيق تحسينات في النوعية العلمية في ما يذكرونه من مرويات. ومنذ نشر هذه الطبعة الأولى لكتاب **ملاحظات وتساؤلات** قد تمت مراجعتها بشكل متكرر وأعيد نشرها. ومع الوقت خدم المتدرب في علم الأنثروبولوجيا كدليل له في أثناء قيامه بالدراسة الميدانية. لكن بقي جيل تايلور كليًا في شكل ما يشار إليهم بازدراء لاحقًا، من طرف علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين، أنهم علماء أنثروبولوجيا المكاتب الوثيرة (armchair anthropologists).

(12) Royal Anthropological Institute, *Notes and Queries on Anthropology, for the Use of Travellers and Residents in Uncivilized Lands* (London: Royal Anthropological Institute, 1874).

الفصل الثاني

من مضايق توريس إلى الأرغونوتس
1922-1898

جاءت أول بداية جادة لضمان نوعية البيانات الأنثروبولوجية على يد عالِم حيوان هو ألفرد كورت هادون (Alfred Cort Haddon) (1855-1940) الذي رُحب به من طرف خلفية اجتماعية ودينية تشبه خلفيات ممن ذكرنا إلى الآن، وعلى الرغم من أنه كان من الكنيسة المعمدانية وليس من الكويكر، ولم يكن يُظهر عظيم اهتمام بالأعمال التجارية، فلقد سمح له بالدراسة في كامبريدج، والتقدم لامتحان العلوم الطبيعية الحديث التنظيم (Tripos)، في سبعينيات القرن التاسع عشر ويتخصص في الثدييات. ولقد كلّف تأثير داروين ودائرته هادون فقدانه عقيدته الدينية لكن أُمِّن له منصب في علم الحيوان في دبلن. وبعد بضع سنين من التدريس حصل على منحة دراسية لاستكشاف تكوّن الشواطئ البحرية المرجانية، التي اختار القيام بها في مضايق توريس الواقعة بين غينيا الجديدة وأستراليا عام 1888. وتمكن هناك من التعايش بشكل ناجح مع السكان الأصليين، إضافة إلى النجاح في القيام ببحث في علم الحيوان، وجمع مواد إثنوغرافية لدعم نفقات مصاريف رحلته الاستكشافية، وحاول كعالم أنثروبولوجيا أن يتساءل ويبحث عن الأساطير والمعتقدات والعادات الأسرية عند قبائل الجزيرة المختلفة (وكان قد جلب معه كتاب ملاحظات وتساؤلات!) وعلى الرغم من أنه نشر بحوثه في علم الحيوان عند عودته إلى دبلن مباشرة، إلا أنه كتب أيضًا بحوثًا في موضوعات أنثروبولوجية واستمر في تطوير اهتماماته الأنثروبولوجية. وفي محاولة لبذل أعظم اهتمام لحماية ارتباطاته بجامعة كامبريدج والعمل على توسيع شبكة علاقاته، استطاع

في النهاية أن يبدأ في مشروع أخذ فيه مجموعة من الباحثين المدربين إلى الميدان في مضايق توريس، وهناك قاموا بدراسة أنثروبولوجيا وعلم نفس وعلم اجتماع الشعوب «المتوحشة» عن طريق إجراء تحقيق دقيق في مواقعهم.

كانت المجموعة تقوم على الاختيار والانتقاء كيفما اتفق. فلقد أمّن هادون مشاركة كلًا من سيدني راي (Sidney Ray)، وكان مدرس لسانيات موهوبًا في لندن، وساعده في الجزيرة منذ عشر سنوات من قبل. وفي علم النفس، اختار و. هـ. ر. ريفرز (Rivers) وهو طبيب كان قد عيّن للتو للتدريس في علم النفس الفسيولوجي والتجريبي. وعندما رفض ريفرز المشاركة، فإن تلميذين من تلاميذهما، وهما تشارلز صمويل مايرز (Charles Samuel Myers) ووِلْيَم ماكدوغل (William McDougall)، وافقا على الذهاب. وعند هذه النقطة غيّر ريفرز رأيه ووقّع أيضًا على القبول بالمشاركة. وانضم أنتوني ويلِكن (Anthony Wilkin) كعالِم أنثروبولوجي قيد التدريب، وأخيرًا تمكن من طلب المشاركة والانضمام الشاب تشارلز سيليغمان (Charles Seligman) وهو مختص في الأمراض الطبية بنجاح وتمكن أن يُقبل، على الرغم من الشكوك في مدى جهوزيته وقدرته الصحية.

وصلت البعثة إلى مضايق توريس عام 1898 ولحسن حظ هادون أنه كان يتذكر بعض الأهالي بنوع من الود في رحلته السابقة، وكانت له علاقات معهم وسارت أمور البعثة على ما يظهر بشكل مرضٍ جدًا للطرفين. وقامت البعثة بقدر معتبر من التنقل في الجزيرة وعملوا كفريق وبشكل معزول لمدة أربعة إلى ستة شهور في الجزر في الساحل الجنوبي لبابوا وكذلك تمكنوا من تحقيق بعض البحوث الجانبية في سارواك. ولكن، في كل موقع كان هناك قدر من التركيز وكان يسمح ببعض الوقت للقيام بشكل جماعي ومعزول كأعضاء في بعثة أن يسافروا أحيانًا بشكل فردي أو أن يتركوا للتنقل وأن يتم لاحقًا نقلهم مرة أخرى في وقت متأخر للالتحاق ببحارة البعثة. وكان القليل من مواقع الجزيرة، بالمصادفة وبسبب جهد فردي، قد حصلت على تغطية أكبر.

التقارير التي اكتملت في ستة أجزاء ونُشرت على مدى العشر سنوات التالية

أو أكثر، إن أردنا الصدق، ذات نتائج عظيمة[1] ولكن مع ذلك كانت قد اعتبرت بعثة مضايق توريس بحق نقطة تحول في التقليد البريطاني الأنثروبولوجي. وعندما ننظر إليها بشكل استرجاعي، فإنها كانت بالفعل كما لو كانت تشكل بذورًا قد بذرت هناك لينتج عنها سلسلة كاملة من التحولات التي ستليها في الخمس وعشرين سنة التالية، وسأشير هنا إلى أربعة جوانب لهذا التغير:

أولًا: تغير أسلوب البحث العلمي نفسه بشكل كبير. فحتى ذلك الوقت، كان يطور الأنثروبولوجيا باحثون استخلصوا البيانات من كتب في مكتباتهم وراكموا أرشيفات لعادات متشابهة أو أمور أخرى كانت تثير اهتمامهم من جميع أطراف العالم. ولقد قاموا بذلك كليًا من دون الاعتماد على بحوثهم الخاصة، فلقد كان علماء الأنثروبولوجيا هم من قرروا التصنيفات ومدى أهمية البيانات المتفرقة التي اختاروها. وكانت تلك قدرة جيمس فريزر البحثية بامتياز، وكان قد استمر في عمل ذلك حتى وفاته، كما فعل كثيرون غيره. أما في جزر توريس في المقابل، كان الباحثون أنفسهم يستخلصون المعلومة مباشرة، ومن السكان الأصليين الذين أخبروهم عن عاداتهم وتقاليدهم المحلية وعن اعتقادهم وما إلى ذلك وكانت مثل هذه البيانات تستكمل حتى من خلال انطباعات علماء الأنثروبولوجيا المباشرة في عين المكان وعن الأشياء والحوادث عينها في تلك المجتمعات المحلية. ومن المزايا العديدة أن المعلومات المغلوطة التي قد يقدمها وسطاء والتي قد تجمع بسبب سوء ترجمات أو بسبب الجهل كان بالإمكان أن تصحح وبشكل جذري. للأسف، لم يتعلم أي من إثنوغرافيي مضايق توريس اللغة المحلية فيما هو أبعد من إنكليزية البِدجِن[2] (Pidgin English). وما كان هناك وعي واضح بقيمة المشاركة في حياة السكان الأصليين في إنتاج البيانات الأنثروبولوجية. لكن مع ذلك فإن مثل هذه التحسينات المنهجية ستأتي لاحقًا كما لو أنه لا مفر من ذلك. ولكن ما قد تغير بالفعل هو أن علماء الأنثروبولوجيا قد جمعوا معلوماتهم بأنفسهم بحيث إن حيوات السكان المحليين قدمت لهم مباشرة. فلقد عاشوا بين الناس الذين مارسوا

---

(1) A. C. Haddon, ed., *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits* (Cambridge: Cambridge University Press, 1901 and 1935).

(2) خليط من الإنكليزية ولغة أخرى للتفاهم بين الشعوب الناطقة بلغات مختلفة. (المترجم)

حياتهم بشكل طبيعي بقدر لا بأس به ومن دون أي ضغوط عليهم، وعملوا أمام أعين الباحثين في عالمهم المحلي الخاص بهم، ولم يكن هناك سوى الوسطاء في تقديم الحقائق والمعلومات التي كان الباحثون يسعون لدراستها.

ثانيًا: كانت قد تجمعت هذه الحقائق وارتبطت بطرق ما بحيث إنها ما عادت تحت سيطرة الباحثين، فلقد كانت البيانات متداخلة الارتباطات بعضها مع بعض بفضل ارتباطها المحلي وعزلتها عن حقائق «مشابهة» - مشابهة، بمعنى كما عرفتها تصنيفات وأرشيفات الباحثين من كل الأماكن الأخرى. وكان تنقل الأنثروبولوجيين في الجزيرة قد قادهم إلى التمكن من الحصول على كثير من بناء أساليبهم القليلة على أرض الجزيرة عن طريق زيادة كمية التوثيق التي قاموا بجمعها، ومع ذلك، وبشكل فوضوي، من مجتمع محلي ومن مكان خاص. وغرض البحث الأنثروبولوجي لم يعد دراسة الثقافة بشكل عام وإنما دراسة ثقافات محلية خاصة.

ثالثًا: ظهرت بعض سمات منهجية جديدة أيضًا - نابعة من رغبة في الوصول إلى الشمولية والتفصيلات واستقصاء التغطية (exhaustiveness of coverage) - وبالذات في ما يتعلق بالإجراءات التي أصبحت تقريبًا ذات قيمة سحرية بوصفها تشكل «منهجية ريفرز الجنيالوجية» ولقد اكتشف الباحثون بعد جهد مضنٍ لرسم خريطة العلاقات القرابية الأولية - أم فلان والد فلان ابن فلان - لمجتمع محلي بكامله بحيث يمكن أن تصبح الآن معرفة شجرة النسب وارتباطها بالعديد من الأشياء، والأكثر لفتًا للنظر أنه ليس فحسب أصبح من الممكن معرفة معنى المصطلحات القرابية ولكن أيضًا معرفة كل أنواع التجمعات والتميزات الاجتماعية على أساس النسب والهويات الطوطمية والتجمعات المذهبية الدينية... إلخ، التي يمكن أن يتم الإحاطة بها.

وكانت النتيجة الأخيرة من بعثة مضايق توريس بروز شخصيتين أساسيتين في سياق الجيل القادم من الأنثروبولوجيين البريطانيين كانوا قد تدربوا وألهموا عن طريق مغامراتهم مع البعثة هما: ريفرز (1864-1922) وتشارلز سيليغمان (Charles G. Seligman) (1873-1940) حيث سُجل اسماهما في قائمة الأنثروبولوجيين الأساسية النامية وبشكل متوسع.

من المثير أن هادون لم ينتبه قط إلى ما حدث، وهذا ما لا يمكن أن يتوقعه أحد؛ ففي كتابه الصادر عام 1910 **تاريخ الأنثروبولوجيا**[3] كان لا يزال يصر على أن البدعة التي أدخلتها بعثته كانت «إحضار علماء مدربين حتى يقوموا بالملاحظة الميدانية في عين المكان». لكن بالنسبة لريفرز وسيليغمان، ما كان هادون نفسه عالمًا مدربًا في الأنثروبولوجيا وما كان يملك أي مهارات تجعله خبيرًا في تحديد هوية أشكال ظواهر أو القيام بجمع ملاحظات يمكن أن تتراكم بصورة منتظمة في ذلك الحقل العلمي. وكانا، في المقابل، من الهواة في الأنثروبولوجيا وكانا يمتلكان بعض التدريب العلمي في حقول علمية أخرى. وما حدث هو أن المجتمعات المحلية القليلة في الجزيرة في مضايق توريس فرضت عليهم التنظيم الجديد للبيانات الأولية والانتباه إلى مدى تعقيدات الارتباطات الداخلية لكل شكل محلي من أشكال الحياة. ولقد تعرض كل من ريفرز وسيليغمان لتجربة تدريب مكثفة في دراسة أمثال هذه الاعتبارات ولهذا أصبحا إثنوغرافيين من نوع جديد.

وكانت تتم تطورات موازية بالمصادفة في مناطق قليلة أخرى. فلقد كان فرانز بواز يكتسب، من خلال تعرضه الإثنوغرافي المكثف في مجتمع محلي للإسكيمو، مهارات مشابهة، وهي عملية تكررت حتى وبشكل أعمق بين قبيلة الكواكيتل وكان كل من بوغوراز وسترنبرغ وجوشلسن، وجميعهم من الراديكاليين الروس، منفيين في سيبيريا ولهذا كان لديهم وقت كثير حتى يقوموا بدراساتهم الخاصة بين السكان الأصليين المحليين. هناك وبشكل قريب من التقليد البريطاني، كانت تتم دراسات مطولة على السكان الأستراليين الأصليين، كان يقوم بها لوريمر فيسون وألفرد هويت وكانت تنشر أعمالهم في ثمانينيات القرن التاسع عشر، تلتها منشورات وليم بلدوين سبنسر وفرانك غيلَن في تسعينيات القرن التاسع عشر، وكانت كل هذه الأعمال قد احتوت على نتائج ذات غنى وعرض طويل المدى وكانت تقدم بيانات غنية. لكن هؤلاء المؤلفين ما كانوا من النخبة العلمية، وكانت الدوائر البحثية البريطانية منكفئة على ذاتها داخليًا، وكانت مفتونة بالنخبوية الفكرية في أكسفورد وكامبريدج بحيث إنه على الرغم من أن هذه

(3) A. C. Haddon, *History of Anthropology* (London: Watts, 1910).

الدراسات الميدانية الأسترالية كانت تقدم بيانات إثنوغرافية وكانت قد استنهضت وأثارت الفكر البريطاني، فإنها لم تستطع أن تشكل معايير التفوق العلمي حتى وإن أصبحت مثالًا لممارسات الباحثين الأكاديميين البريطانيين بالفعل، وكان إدموند ليتش يرى في مقالة نقدية حادة أن مثل هذه النظرة المتغطرسة قد استمرت في إعاقة تطوير الأنثروبولوجيا البريطانية حتى عام 1945، وربما كان لا يزال يقول بذلك[4].

كان كل من ريفرز وسيليغمان مفتونًا بشكل واضح بنشوة الاكتشاف الإثنوغرافي وإنتاجيته بعد أشهر قليلة في مضايق توريس. فلقد عاد ريفرز مغادرًا موطنه مباشرة للقيام بالمزيد من العمل الميداني، ولكن هذه المرة في جنوب الهند في عام 1901، حيث قضى خمسة أشهر بين شعب التودا وأتم دراسة مثيرة ودقيقة عن هذا المجتمع المحلي الذي تشبه حياته الحكايات الخرافية. ولقد تراكمت العديد من الدراسات المتناثرة من الإثنوغرافيا الغربية عن التودايين على يد ريفرز بوصفهم يشكلون أعضاء مجتمع محلي معقد له طريقة حياة متميزة ولهذا فإن كتابه **التودايون**[5] اعتبر ولوقت طويل نموذجًا لما يمكن أن تكون عليه الدراسة الأنثروبولوجية عندما تعتمد على منهجية جديدة ومكثفة وميدانية.

تمكن سيليغمان من أن يجمع مبالغ مالية من راعٍ أميركي ثري ليعود في عام 1903 إلى غينيا الجديدة، حيث درس منطقة جغرافية واسعة. ولقد أنتجت دراسته التوثيق المكتشف الذي نجده في كتاب **ميلانيزيو غينيا الجديدة البريطانية**[6]. وفي عام 1907-1908 ذهب هو وزوجته برندا سيليغمان، وهي أيضًا عالمة أنثروبولوجيا، إلى سيلان وقاما بدراسة على شعب الفيديين. وهم شعب من الصيادين والجمّاعين ممن يعيشون في أجزاء من غابات سيلان[7]. واعتمادًا على

(4) E. Leach, «Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology,» *Annual Review of Anthropology*, vol. 13 (1984), pp. 1-23.

(5) W. H. R. Rivers, *The Todas* (London: Macmillan, 1906).

(6) C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea* (Cambridge: Cambridge University Press, 1910).

(7) C. G. Seligman and B. Z. Seligman, eds., *The Veddas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911).

منحة مالية حكومية تمكن آل سيليغمان من تحقيق إنجازات في أراضٍ جديدة في شكل ثلاث بعثات طويلة إلى السودان وثقوا فيها التنوع الثقافي الغني جدًا عند القبائل العربية والنوبة والنيلية في مناطق واسعة من وسط السودان وجنوبه[8].

في هذه الأثناء عاد ريفرز إلى ميلانيزيا عام 1908 وعاد مرة أخرى في عام 1914 مصحوبًا في المرتين بجِرالد ويلر وآرثر هوكارت وهناك مارس أكثر أعماله الإثنوغرافية «كثافة» وأمضى شهورًا عدة مع هوكارت في جزيرة إيدستون، غرب جزر سليمان ولكن إضافة إلى البيانات التي جمعها خلال سلسلة من التوقفات القصيرة. وكانت منطقة ميلانيزيا قد أصبحت بحلول ذلك الوقت منطقة مكتشفة بل وحتى كانت تعتبر منطقة جيدة التوثيق الإثنوغرافي على الرغم من أنها كانت منطقة ذات تنوع غير عادي. وكان التوثيق الإثنوغرافي، حتى ذلك الوقت، قد أعده وكتبه رجل دين ومبشر متميز هو كودرنغتون، وكان مقيمًا في المنطقة لفترة طويلة حيث كان يعمل في الإرسالية الميلانيزية. ولقد اتبع ريفرز إطار عمل كودرنغتون[9]. فمن خلال السفر في مركب الإرسالية المسمى «سذرن كروس»، اكتشف عددًا كبيرًا من تلك المواقع، التي بعضها ببساطة كان قد جذب السكان الأصليين المحليين للقيام بالتجارة وقد تمكن من استخدامهم لساعات عدة كإخباريين قبل الإبحار مرة أخرى. ولكن حتى هذه الطريقة، والتي أنتجت بطبيعة الحال معرفة عميقة بالمنطقة برمتها وبشكل أفضل مما كان يمكن أن يقوم به أي عالِم أنثروبولوجي باق في مكتبه الوثير أن ينجزه.

بهذه الطريقة قرّر كل من ريفرز وسيليغمان أن يذهبا بعيدًا عن القيام بدراسات محلية مكثفة محدودة جادة وانتقلا إلى دراسة إقليمية المدى في بحوثهم الإمبريقية. لكن كان هناك آخرون، من الشباب الذين اهتموا وتخصصوا بعلم الأنثروبولوجيا حيث استمروا في البحث داخل تقليد الدراسات المكثفة الجديد. فزميل ريفرز الشاب هوكارت بقي في فيجي أربعة أعوام، معتاشًا على

---

(8) C. G. Seligman and B. Z. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan* (London: G. Routledge & Sons, 1932).

(9) W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1914).

عمله في إدارة مدرسة، وبقي ويلر لعشرة شهور في بوغنفيل. ولقد بدأ ردكليف براون بالفعل في مساره المهني بالقيام بدراسات في جزر أندامان خلال الفترة 1906-1908 وبعدها القيام بدراسة بين شعب الكاريرا في جنوب غرب أستراليا في الفترة 1910-1912. وعمل دياموند جينس لفترة لا بأس بها في جزيرة غودِنُو عام 1910 ولاحقًا أجرى دراسة مكثفة في القطب الشمالي. واستقر جون لايارد لعامين (1914-1916) يعمل على «الجزر الصغيرة» بعيدًا عن ساحل مالكولا في فانواتو الحالمة، وفي جزر كانت لا تكاد تكون أكبر من ركام رمل في مياه ضحلة لكن كانت تحتلها قبائل لها أنظمة قرابة تفصيلية وبها جماعات سرية تراتبية. وكانت هناك حكايات رائجة تقول بأن لابارد كان يرغب في الاندماج مع السكان الأصليين، فلقد كان يغطي عورته فحسب بما يدعى نمبا، في أثناء قيامهم بأداء رقصاتهم وطقوسهم.

وبتوجيه من هادون، ذهب غونار لاندتمان وهو طالب فنلندي من طلاب إدوارد ويسترمارك في مدرسة لندن للعلوم الاقتصادية ليدرس لعامين قبيلة الكيوي في بابوا عام 1910 وذهب دبيلو أرمسترونغ إلى جزيرة روسل (وهي من اختيارات سيليغمان التي فشل مالينوفسكي أن يختارها عام 1919 حيث تمكن من التعرف إلى النظام التفصيلي للسكان الأصليين في التعامل بالنقود حيث يستخدمون فيه القواقع البحرية. وهكذا كانت هناك نشاطات كثيفة تنمو في الدراسات الميدانية بين الأنثروبولوجيين. وكان نجم الدراسات الميدانية هو مالينوفسكي، الذي ذهب إلى مايلو في خليج بابُوا عام 1914 لستة أشهر وعاد بعدها إلى جزر تروبرياند لسنتين خلال الفترة 1915-1918.

لكن أولًا، نحتاج إلى أن نعطي اهتمامًا أكبر للأدوار المختلفة التي قام بها ريفرز. وربما كان أعظم تأثير باق له على التقليد البريطاني كان ناتجًا عن عمله المفاهيمي المضني لدراسة التنظيم الاجتماعي. فلوصف النتائج التي حصل عليها في ميلانيزيا كان عليه أن يطوّر نظامًا ودقة في تحديد المصطلحات الوصفية المطلوبة في دراسات القرابة ووصف الجماعات الاجتماعية، كاشفًا عن الصفات المنظمة لمصطلحات القرابة المختلفة وتقديم أفكار عن النسب وأشكال الزواج

وتبادلات الزواج بين المجموعات وما إلى ذلك. وهذا العمل التحليلي هو ما سُمي بالبناء الاجتماعي الذي كان الأساس لما سيتبع من بحوث أجيال عديدة من علماء الأنثروبولوجيا البريطانية. وكانت طبعة عام 1912 من كتاب **ملاحظات وتساؤلات** قد وسعت الخطوط الرئيسة للقيام بدراسات منهجية «مكثفة» و«محددة محسوسة» وحددت «طريقته الجنيالوجية» ومعايير الدقة والتفصيلات المطلوبة الآن في البيانات الميدانية. وأبقى ريفرز أيضًا على ارتباطه العميق بعلم النفس، محافظًا على كرسي علمي في كامبريدج في ذلك الحقل ومطورًا علاجات لعلاج صدمة التعرض للقذائف في أثناء الحرب العالمية الأولى. وفي استكشافه للقضايا النظرية المتداخلة في مناطق الحدود بين علم النفس والأنثروبولوجيا بقي متفتح الذهن والخيال.

لكن مع ذلك، للأسف سمح ريفرز بأن يصرف اهتمامه على ما انتهى إلى أن يكون مجرد تحوّل موجز وغير مثمر في الأنثروبولوجيا البريطانية: «الانتشارية»، أو وجهة النظر القائلة بأن القضايا الأساسية في الإثنوغرافيا كانت متجسدة في مهمة إعادة تركيب تاريخ عولمي لثقافة الهجرات البشرية والاقتباسات الثقافية. ففي خلال أعظم سنوات نشاطه الميداني، استمر ريفرز في التفكير في إطار تقليد الأنثروبولوجيا التطويرية الذي أرساه تايلور لكن هذا الإطار لم يتغلغل في أعماله وأفكاره العميقة، فلقد كانت اهتماماته الواقعية مركزة أكثر على الدقة والحيطة التي بإمكانه أن يصف بها المواد المحسوسة التي تدور حول التنظيم الاجتماعي والثقافة.

ربما كانت هناك عوامل عديدة قادت إلى هذا التغير. فلقد كانت مواد ريفرز التي تراكمت في ميلانيزيا الآن موزعة، متناثرة في أشكال متشابهة ومختلفة بشكل لا يحصى في جميع أرجاء المنطقة. وكانت رؤية تايلور التطورية القائمة على أساس وجود تغيرات تقدمية مشتركة واسعة يمكن أن تساهم قليلًا. ويظهر أن مثل هذه المواد يتطلب شيئًا يمكن أن يساعد الأنثروبولوجي حتى يفهم تاريخ الديناميات الثقافية المحلية التي كانت قد أنتجت التوزيعات المحلية الخاصة التي كان ريفرز قد رسم خريطتها في منطقة ميلانيزيا. وفي حدود هذا الوقت، كان ريفرز قد

أصبح على دراية بكتابات فريتس غرابنر وآخرين من المدرسة الألمانية الانتشارية ونماذجهم النظرية للبيانات الانتشارية. وأخيرًا، كصديق وزميل لغرافتون إليوت سميث، كان ريفرز قد انجذب للتأملات المقارنة للأشباه بين صفات ثقافية معينة في منطقة المحيط وفي مصر القديمة، وبشكل مثير جدًا، كانت النتائج التي توصل إليها ريفرز هي أن بعض سكان جزر مضايق توريس مارسوا التحنيط. وكانت نتيجة ما توصل إليه ريفرز عام 1911 تحوله إلى النظرية الانتشارية.

المنظور الانتشاري كما تم تبنيه في إنكلترا كان قد ارتبط بسلسلة تقول إن مصر كانت نبع الحضارة الإنسانية، وهي وجهة نظر فصلها غرافتون إليوت سميث (1871-1937) ووليم جيمس بيري (1889-1949) في أطروحتهما العظيمة «الهليوليتية» (heliolithic) وما كانت هذه أفكارًا جديدة لكنها كانت تتمتع بنزعة إحيائية ورومانسية قوية في بعض الدوائر الأكاديمية البريطانية. وبالفعل أصبح سيليغمان متورطًا في فرع آخر من هذه البنية وحاول أن يأخذ في الحسبان انتشار المنبر الحضاري الصادر من مصر عبر أفريقيا جنوب الصحراء بحسب ما أصبح يعرف بالفرضية الحامية.

يظهر أنه لا يوجد ما يمكن أن لا يكون منطقيًا مقبولًا وبشكل جوهري في مفهوم أن الثقافات والأفكار الدينية والأفكار الثقافية الأخرى قد انتقلت وانتشرت بين الشعوب عبر التاريخ أو أن الهجرات البشرية كانت قد حملت مثل هذه المواد معها في أثناء الحركات السكانية الكثيفة إلى مناطق قليلة السكان، والانتقال بين هذه المناطق. وكان هناك رأي دوغمائي تطوري يقول بأن نفس المبتدعات ونفس المؤسسات كان يعاد اختراعها بشكل مستمر وبشكل مستقل في مناطق محلية مختلفة بسبب وحدة النفس البشرية للكائن البشري، قد تبدو هذه فرضية أقل مقبولة منطقيًا. لكن كان هناك معضلتان كبيرتان أمام الحماسة الانتشارية. فمن ناحية، شجعت هذه الحماسة الانتشارية على سَوْرة تخمين غير قابل للاستمرارية في كل خصوصياته، إذ لا يوجد برهان يمكن تصوره أو يمكن البرهنة عليه في أي من ادعاءاته المحدّدة. فالفترات التاريخية لوجود احتكاكات أو مؤثرات فعلية يمكن أن تكون قد وقعت، ولا يوجد دليل ملموس عليها، بينما من الناحية الأخرى حتى الدليل المادي والطبيعي لوجود زيارات من طرف غرباء قدموا من مسافات

بعيدة لا يبرهن على شيء بخصوص التبعات الثقافية الدائمة التي أنتجتها بين الشعوب التي جربت مثل هذا الاحتكاك. والتفسيرات التي تقدمها نظرية الانتشار كانت ببساطة عبارة عن إعادة صياغات لتشابهات ظاهرية لوحظت بين عناصر سجلات تحول إثنوغرافي معلوم في ادعاء وجود بعض الارتباط. وبشكل عاقل، كانت مجموعة جيل الأنثروبولوجيين التالي الذي كان يقوده رادكليف - براون، أسقطت ببساطة التأملات الانتشارية على أساس أنها عبارة عن تاريخ حدسي لا يدخل بشكل جاد في جدل حول خصوصيات ادعاءاتهم. لهذا فإنهم أزالوا جميع الافتراضات التطورية من النقاش.

من ناحية أخرى، وربما بشكل أكثر إشكاليًا، أصبحت فكرة وجود مصادر تاريخية للحوافز والهجرة جاهزة كليًّا، للتورط مع بعض ادعاءات عنصرية تدور حول عبقرية بعض الشعوب وتخلف شعوب أخرى بسبب تركيبتهم وقدراتهم البيولوجية. لحسن الحظ، القيم الإنسانية التي فصلها مؤسسو الإثنولوجيا الأوائل والتي كانت قد دمجت في الأنثروبولوجيا البريطانية عن طريق افتراض تايلور لوحدة النفس البشرية كانت لا تزال قائمة، والفضل لكل من شعورهم الإنساني العظيم والسخافة الجلية القائمة في العديد من تأكيدات الانتشاريين.

في سياق فوضى النظريات والتطورات المنهجية هذه، كان عمل مالينوفسكي المتميز جدًا في جزر تروبرياند Trobriands يقدم نموذجًا لنوعية جديدة من البحث الميداني، كان ريفرز بطله، والذي أصبح يشكل المبدأ المؤسس المشترك لمنهجية الأجيال التالية من الأنثروبولوجيين البريطانيين. وكان هناك عدد كبير من مركبات منهجيته تمت بالفعل تجريبها من عدد من جيل زملاء راجعنا بحوثهم أعلاه، لكن توليفة هذه المنهجيات كان إبداع مالينوفسكي الذي اعتمد بقدر كبير على مهارته الشخصية؛ إذ أصبح مالينوفسكي هو من قام بالصياغة وشكل الريادة وبنوعية الداعية الذي بشر بنوعية البيانات الإثنوغرافية الجديدة. وكان الفصل الأول في كتابه **أرغونوتس المحيط الهادئ الغربي**(10) يقدم على مدى خمس وعشرين صفحة آراءه وكيف أن النص التالي عبارة عن توضيح لفوائد ممارستها.

---

(10) B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guine* (London: G. Routledge & Sons, 1922).

وكانت تلك الصفحات تجمع الدروس المستقاة من بعثة مضايق توريس: التأكيد على أولوية السياق المحلي وعلى ضرورة دقة كمال التسجيل الذي ينبغي السعي فيه للحصول على جوانب الحياة المحلية كافة. كذلك البدء بممارسة المنهجية الجنيالوجية، مع تبعاتها في تحديد بيانات معينة بخصوص العلاقات الاجتماعية، ولقد وسّع مالينوفسكي نفس نظام التفصيل في الطلب العام «لتوثيق إحصائي للدليل الميداني المحسوس» بما في ذلك وصف ما يتكون منه المنزل الأسري والقرية وحقوق ملكية الأراضي والتبادلات والتوزيعات وتفصيلات أداء الطقوس والنشاطات الفنية والاقتصادية وهلم جرًا.

إضافة إلى البيانات الأولية المهمة جدًا فإن مثل هذه الإجراءات التوثيقية المقدمة، التي أنتجت أيضًا الإضافة التي لا يمكن تقديرها لتعزيز المعرفة الشخصية بالناس في مجتمع محلي هي أمر معزز للذات. وهنا نجد جوهر ممارسة مالينوفسكي الميدانية الخاصة، والتي سميت عمومًا ولكن بشكل واضح بـ «المشاركة». فيصف مالينوفسكي التحولات التي سببتها مثل هذه المعرفة في نفسه وفي ميوله الخاصة. فالعيش هناك في القرية، كان قد وجده في البداية فيه ما يمكنه أن ينظر إلى الأمام لحوادث مهمة ولأعياد ويصبح مهتمًا شخصيًا بما يدور في القرية من أخبار وشائعات وما إلى ذلك. فالمساهمة بهذا المعنى وإن كانت قاصرة على الرقص مع السكان المحليين إلا أنها كانت تعتمد على أخذ اهتمام شخصي وأصيل بـ «أحاديث قد تكون تافهة وأحيانًا قد تكون دراماتيكية لكنها دائمًا مهمة»[11].

مشاركة من مثل هذه بطبيعة الحال تكون سهلة لو جرت عن طريق استخدام اللغة المحلية، كانت مهمة بشكل خاص. وربما كان لحسن الحظ أن هذه المشاركات كانت لأول مرة، لهذا لم يتم إعدادها بشكل واضح، وتطلب ذلك بذل جهد بين أناس يتكلمون الميلانيزية لديهم القدرة على تعلم اللغة بسهولة. لكن ليس هناك شك بأن مالينوفسكي أيضًا كانت له قدرة خاصة في تعلم اللغات. وتحدثنا أودري ريتشاردس (Audrey Richards) حكاية عن الوقت الذي زارها فيه

(11) المصدر نفسه، ص 7.

مالينوفسكي في الميدان بين شعب البامبا وفي أول عصر قاموا فيه بالمشي على طريق القرية. وزيارة مجموعة من الناس، مازحتهم ريتشاردس وأجابوها بعبارة طويلة نوعًا ما. وبعد لحظات قليلة، قابلوا شابين، حيّوهما بنفس الجملة التي كان قد استخدمها ريتشاردس. أجاب مالينوفسكي مباشرة بتقليد ما كانت قد أجابت به مجموعة البامبا السابقة. عندها نظر شباب البامبا غاضبين نوعًا ما وغادروا مباشرة. عندها تحول مالينوفسكي نحو ريتشاردس وسألها: «ما الخطأ؟ ألم أتلفظ الجملة بشكل صحيح؟». أجابت ريتشاردس موضحة «نعم كانت الجملة مفهومة جدًا لقد قلت: «نحن في طريقنا لدفن جدتنا».

خيلاء مالينوفسكي وأسلوبه الفهلوي ربما أثارا رغبته في أن يفتعل ضروريات المشاركة بالملاحظة، ولكن وبشكل أكثر كانت تعكس إدراكه لطبيعة نشاطاته الميدانية والحساسية التي كان يتابع بها عمله. إذ نلاحظ، على سبيل المثال، أنه اختار نشر «اعترافات بالجهل والإخفاق» كملحق في كتابه **الحدائق المرجانية**(12) وبشكل مشابه لا شك أنه قد ألهمه طموح جملة ريفرز المبدعة عن أحوال وإجراءات العمل الميداني بين التودا(13)، وغالبًا ما قدم مالينوفسكي أوصافًا واضحة وتأملية لحضوره الخاص ونشاطاته خلال قيامه بالعمل الميداني في نصوصه خصوصًا في ما كتبه عن تروبرياند. ولقد أظهر حساسية «سعة التنوع»(14) عاكسًا التوتر بين الفردية الإنسانية والعوائق الثقافية في أثناء القيام بالعمل الميداني.

لقد نُشرت بعد وفاة مالينوفسكي يومياته تحت عنوان *A Diary in the Strict Sense of the Term* (يوميات بالمعنى الصارم للكلمة)(15) والتي قرأها بعض زملائه على أنها تقدم بشكل صادم وتشكل اعترافات تشير إلى وجود هوة غير مردومة بين مثاليات وممارسات مالينوفسكي الميدانية، وفيها سجل وبشكل تفصيلي ويومي

---

(12) B. Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands* (London: G. Allen and Unwin, 1935).

(13) Rivers, *The Todas*.

(14) B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea* (London: G. Routledge & Sons, 1929), p. 237.

(15) B. Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term* (London: Athlone, 1967 and 1989).

كيف أمضى وقته، بل غالبًا كيف أضاع وقته، وهي تسجل يأسه المتكرر من التقدم البطيء في عمله الميداني ورثائه لذاته وشكاويه الوسواسية واكتئابه وابتهاجه بنفسه وكيف تداخلت هذه مع انفجارات قاسية ومذلة أحيانًا ضد سكان تروبرياند جماعيًا وفرديًا.

أعتقد أن هذه القراءات تشوش محتوى المذكرات وقيمتها وكان مالينوفسكي يملك قدرًا كبيرًا من البصيرة (insight) في التحليل النفسي وفي دواخل ذاته، ولقد استخدم بشكل واضح هذه المذكرة السرية كمؤشر لحالته الخاصة ولتقديم تنفيس لعاطفة وتوتر مكبوت. وأي أنثروبولوجي يملك محاولة جادة في القيام بمثل هذا العمل الميداني الكثيف يجب عليه أن يكون على معرفة ودراية بالعوائق والأمزجة التي يوردها نص مالينوفسكي وبالضرورة الذاتية لاستخراجها وإدارتها، وبالفعل، يكون هذا عوضًا عن التقليل من طبيعة منهجيته الميدانية ونوعيتها. وأظن أن المذكرات توضح كلًا من الهدف الجاد الذي تتبع به هذا الجهد الميداني، والتكاليف الشخصية التي يقتضيها مثل هذا العمل الميداني، لكن لا يمكن أن تكون هنا آراء مختلفة هنا، فبالنسبة إلى أي واحد منهم، أنصح بشدة دراسة تأملات ريموند فيرث الحساسة والمليئة بالمعلومات كما ألّفها في «مقدمته الثانية، للطبعة الصادرة عام 1988» في الطبعة المعاد نشرها عام 1989 لمذكرات مالينوفسكي[16].

ووصف مالينوفسكي في عام 1922 للبعثات الاستكشافية التي ذهبت إلى التروبرياند، غير وللأبد الأنثروبولوجيا البريطانية ومن دون شك غير كل التقاليد الأنثروبولوجية الأخرى وإن كان التغير لم يحدث مباشرة[17]، إذ تحول بعض الأنثروبولوجيين (وبشكل صائب) مباشرة وبقي آخرون غير متأثرين، ولفترة طويلة من بعض ممارسي الأنثروبولوجيا في بريطانيا الذين استمروا في القيام ببحوثهم على كراسيهم الوثيرة كما من قبل بعثة مضايق توريس الشهيرة وآخرون استمروا في السفر إلى الميدان لكنهم أبقوا على مسافتهم من السكان الأصليين وجمعوا

(16) المصدر نفسه.

(17) Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific.*

بشكل أساس بياناتهم عن طريق «ما يحصلون عليه مما يخبرهم به رؤساء القبائل» كممارسة سميت أحيانًا بذلك. وكما لو أن تغيرًا يمكن تحقيقه بموجة من عصا سحرية. وهناك بعض علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية المحترمين في بريطانيا اليوم ممن حاولوا الانخراط في مشاركة ميدانية أعظم وأغنى لكنهم لم ينجحوا بشكل خاص، ولهذا فإنهم اختاروا جمع بيانات قام بجمعها بشكل أساس نيابة عنهم فنيون آخرون. ويتطلب أسلوب مالينوفسكي الميداني مهارات عديدة. وكان هناك القليل من الأنثروبولوجيين ممن كانوا يمثلونها كليًا وبالتأكيد ما كان يستطيع أحد أن يمارسها بمهارته وقدرته وبخاصة أن بعضهم كان أكثر حياءً وبعضهم كان أكثر تواضعًا، وكان بعضهم فقيرًا وبطيئًا في تعلم اللغات وقلة منهم كان بإمكانه مساواته في عبقريته وسرعة بدهيته وفهمه السريع. فالملاحظة بالمشاركة كانت تعني فحسب المساهمة بالأساليب التي كان الباحث قادرًا عليها.

التغير الذي صنعه مثال مالينوفسكي في هذا المجال العلمي ككل، كان قد وضع ضغطًا علينا لتصور تقديم عملنا من مجرد وصف خارجي لمؤسسات وبعيدًا عن التسجيل الشكلي للتفصيلات الإثنوغرافية والعمل على بذل جهد لسبر الذهنيات العقلية التي تظهر في تلك التفصيلات، أو بحسب كلمات مالينوفسكي، هو عبارة عن جهد «لفهم وجهة نظر الأهالي الأصليين ولفهم علاقتها بحياتهم ولإدراك رؤيتهم لعالمهم»[18].

على طول الأربع والعشرين سنة من الإبداع العلمي في هذا المجال والتجربة المختصرة في هذا الفصل، فإن الإطار المؤسسي الرسمي لحقل الأنثروبولوجيا بقي تقريبًا من دون تغيير - بعبارة أخرى مثل هذا الإطار استمر في الغياب. وكان للسير جيمس فريزر زيارة أستاذية لعام واحد عام 1907-1908 في جامعة ليفربول وهكذا بالتزامن مع تلك الزيارة أطلق المسمى المؤسسي «الأنثروبولوجيا الاجتماعية» حيث كانت المدرسة البريطانية قد أصبحت معروفة بذلك، لكنه ما درس تلاميذ له قط. لقد عاش تايلور حياة هانئة في أكسفورد، صانعًا لنفسه اسمًا لكن من دون أن يستخدم منصبه لتعليم تلاميذ له هناك، ويوجد تناقض قوي في

(18) المصدر نفسه، ص 25.

الكتابة التاريخية الواصفة لدور هادون في كامبريدج، لكنني أحكم مما هو متاح من دليل ما يجعلني موافقًا مع تقويم ليتش أن هادون ما حقق سوى إنجاز فكري بسيط وما تمكن من إقامة بناء مؤسسي قوي هناك أو في أي مكان آخر وكان غير ناجح على الرغم من استبساله في جهده لتغيير الوضع المؤسسي للحقل(19).

في مدرسة لندن للاقتصاد فحسب كان موطئ قدم صغير هو المؤسسة الأكاديمية التي تمكنت من عكس التغير الفكري والبحثي الذي حدث. فالعالِم الفنلندي إدوارد ويسترمارك (1862-1939) الذي تقلد منصبًا في علم الاجتماع في المدرسة بدءًا من عام 1904 وكان قد تحول ذلك المنصب إلى كرسي أكاديمي عام 1907 وتحول في شكل ترتيب ثلاثي الطرق: فكان فصل الربيع يمضيه كعالِم اجتماع في لندن، وكان يمضي الفصل التالي في وطنه في هلسنغفورس كأستاذ للفلسفة الخلقية، وكان يقضي فصل الشتاء، في المغرب ليجمع مواد أنثروبولوجية عن الزواج وإن كان بشكل أساس داخل إطار النظرية التطويرية/ التاريخية. في عام 1910 انضم إليه سيليغمان الذي كان مثله يمضي قدرًا لا بأس به من الوقت في الميدان. وما كان أي منهما مبتكرًا نظريًا وكان مالينوفسكي فحسب هو من مثّل الأنثروبولوجيا الجديدة. ومع ذلك فإن قسم الأنثروبولوجيا في مدرسة لندن للاقتصاد، هو القسم الذي ضم مالينوفسكي إليه عند أول عودة له إلى إنكلترا. وإذا ما نظرنا بشكل استرجاعي، للأنثروبولوجيا في بريطانيا، يظهر أنها كانت على حافة الانطلاق في بداية جديدة.

(19) J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester, U. K.: Manchester University Press, 1984).

الفصل الثالث

مالينوفسكي ورادكليف براون
1945-1920

حدث التحول العظيم في البراديغم (paradigm) النظري في التقليد البريطاني في عام 1922 مباشرة مع نشر كتاب برونيسلاف مالينوفسكي **أرغونوتس غرب المحيط الهادئ**[1] ونشر كتاب رادكليف براون **سكان جزر الاندمان**[2]. فهذان الكتابان شكّلا ومؤلفاهما طلاب الجيل التالي وسلما الفرضيات القادرة على البقاء لقيام الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. واقتضى مكانهما المشترك ترك البحث وتجاوزه عن الأصول كتفسيرات تاريخية واستبدالها بمتطلبات جديدة ترى أن التحليل الإثنوغرافي للبيانات يمكن إنجازه عن طريق الاستغراق في دراسة تفصيلات تصرفات السكان الأصليين التي تتكشف في اللحظة المعاصرة، أي أنها تتطلب أن يقوم الباحث الأنثروبولوجي بالبحث عن فهم موضوع دراسته وشرحه داخل إطاره بنفسه. وهكذا فإن التوجه الجديد كان يشكل قطيعة راديكالية عما كان يشكله التقليد البريطاني عند إدوار بيرنت تايلور.

لقد طور برونيسلاف مالينوفسكي (1884-1942) تحليله عن إطار «المدرسة الوظيفية» التي فهمت بشكل عريض على أساس مفهوم: أن كل أجزاء الثقافة المحلية تقوم بأدوار في كل الأطراف الأخرى فيها، وأن كل ثقافة

(1) B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea* (London: G. Routledge & Sons, 1922).

(2) A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology Anthony Wilkin Studentship Research, 1906* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1922 and 1948).

محلية كانت تشكل آلية متداخلة ومركّبة، حيث إن «الإنسان»، باعتباره كائنًا حيًا، قادر على التكيف مع بيئته الطبيعية الخارجية وبيئته الجماعية. وهذه الفرضيات معروفة، وبمعنى مما لا يمكن تجنبه من أي شخص قام منذ ذلك الوقت بدراسة ميدانية مكثفة، وهي تمثل اكتشافًا يؤكد أن كل تلك التفصيلات الثقافية التي قد تُرى للوهلة الأولى على أنها اعتباطية ولا معنى لها، إنما هي بالفعل تحمل معنى في ما يخص كل الممارسات الأخرى للسكان المحليين وكطريقة لبقاء السكان على الحياة في بيئتهم المحلية.

وغنى مواد مالينوفسكي في جزر تروبرياند جعل من المستحيل أن تتم مهمة التوثيق هذه في إطار عمل واحد عظيم. وعوضًا عن ذلك قدم مالينوفسكي سلسلة من البحوث الحيوية كُتبت على مدى الأعوام الثلاثة عشر التالية، اختار لكل واحد منها دراسة مؤسسة خاصة رئيسة واحدة كنقطة تركيز، واصفًا لها وواصفًا الطرق العديدة التي عن طريقها أجزاء أخرى من ثقافة التروبرياند مجسدة فيها. وما كان المشروع مكتملًا قط وما كان بالفعل يمكن أن يكون كذلك، فلقد كان هناك عدد معتبر من المؤسسات لم يعط قط أهمية مركزية، مما أحدث توترًا للعديد من الطلاب من ذوي العقول المنظمة.

كما أن ألفرد ريجنالد رادكليف براون (1881-1935)، وجد، وبشكل مشابه، في مفهوم وظيفة الوسيلة التي عن طريقها يتم تحويل تأطير التحليل الأنثروبولوجي من أسئلة عن الأصل والتاريخ إلى سؤال عن البنية وعن الارتباط المتداخل. لكن كانت رؤيته المنظمة مرتبطة بمفهومه للمجتمع واهتمامه وأسلوبه الفكري لدفع التحليل إلى مستوى عال من التجريد أكثر مما قام به مالينوفسكي. وكان الطريق النظري الذي اتبعه رادكليف براون نحو رؤيته طويلًا - أو ربما أكثر توثيقًا وقد دقق بشكل أكثر وضوحًا - مما فعل مالينوفسكي.

لقد تمت دراسة رادكليف براون الميدانية في جزر الأندمان في الفترة 1906-1908 أي قبل عشر سنوات من دراسة مالينوفسكي الميدانية في جزر تروبرياند، لكن وصفه لعمله لم ينشر قبل السنة المفصلية 1922. لقد اختار جزر الأندمان كموقع لدراسته الميدانية على أساس معايير تطورية لأنه كان يظن أن مجتمع أهل هذه الجزر كان يمثل المستوى الأكثر بدائية وأولية للحياة الإنسانية، وبسبب قِصر

قامة سكانها: إضافة إلى أنهم كانوا «سودًا وضامرين» («Negritos»)، لهذا اعتبروا على أنهم ينتمون إلى أقدم طبقة من الإنسانية. وكان سكان الجزر يمارسون نوعًا من اقتصاد الصيد والجمع في غابات استوائية كثيفة وعاشوا في عصابات صغيرة ولهذا كانوا أكثر تواضعًا وأقل استعدادًا في إبداعاتهم الثقافية من التروبرياند.

ولقد أقيمت مستوطنة هندية بريطانية صغيرة في جزيرة أندمانا الكبرى منذ بداية عام 1789 لكن تم هجرها مباشرة، ولكن أعيد تأسيسها لاحقًا كمستعمرة عقابية (أي نفي المحكومين والمجرمين إليها) عام 1858. وعلى الرغم من أن قبائل الأندمان كانت عدائية بشكل عنادي - بالفعل، ولكن يظهر أن قبيلة واحدة صغيرة تميزت بأنها كانت كذلك - وكان هؤلاء هم الأقرب إلى المستوطنة ووقعوا في احتكاك معها وكانت حياتهم وتقاليدهم قد ساءت كثيرًا منذ وقت وصول رادكليف براون إلى هناك. بعبارة أخرى، كانوا يمثلون حالة مختلفة جدًا عن التروبرياند المستقلين والواثقين من ذاتهم، ويظهر أن جزءًا مهمًا من دراسة رادكليف براون الميدانية في الأندمان تمت بين المقيمين في محيط هذه المستعمرة العقابية. وعلى الرغم من الجهد المضني الذي بذله، لم يتمكن قط من تطوير قدرة على إجادة لغات الأندمان، وكانت معظم البيانات قد جمعت عن طريق مترجمين من المتحدثين بالهندية. وكان تقنياته الميدانية بشكل أساس هي التقنيات نفسها التي اتبعتها بعثة مضايق توريس، وإن لم يحقق قط نجاحًا كليًا في ممارسة الطريقة الجنيالوجية، لسوء حظه وحظ ريفرز. وكان كل وقته بين السكان الأصليين على ما يظهر أنه لم يتجاوز عشرة أشهر. ومع ذلك، كانت الأطروحة الأولى التي كتبها على أساس المواد التي قام بجمعها أكسبته زمالة في كلية ترينيتي عام 1908.

هكذا، ما كان للبيانات التي جمعها رادكليف براون أي من الامتيازات التي تمتعت مواد مالينوفسكي الفنية والحيوية في تروبرياند من تقديمه. ولكن عن طريق سلسلة من المحاضرات ألقاها في كامبريدج وفي أماكن أخرى عام 1910 مما أعطت الفرصة في إعادة التفكير فيها. كانت في ذلك الوقت الأنثروبولوجيا التطورية بحسب مصطلحات سوسيولوجية، متأثرة بإلهام من كتابات دوركهايم حول تقسيم العمل وكتابة قواعد المنهجية السوسيولوجية - وكانت أيضًا تعكس تأملاته في المواد التي جمعها في جزر الأندمان في ضوء الأدبيات الآخذة في

الزيادة حول التنظيم الاجتماعي والطوطمية والزواج الاغترابي في أستراليا. قدم هذا الإعداد الكامل لجهده في بحوثه الميدانية التالية، في شمال غرب أستراليا في عام 1911-1912. وكان مشغولًا بالاندماج والتعاون الداخلي في ما بين أعداد أفراد البعثة، بسبب قلة عطائها الإثنوغرافي الصافي، كانت هذه الرحلة الأسترالية على الرغم من ذلك جمعت مواد كانت مقاربة جدًا مع توجه تفكيره النظري. وكانت مقالة «ثلاث قبائل من غرب أستراليا»[3] قد قدمت المفتاح لكل بحوثه التالية حول التنظيم الاجتماعي في أستراليا، والتي توجت في بحثه الرائع «التنظيم الاجتماعي للقبائل الأسترالية»[4]. وهنا كان بإمكانه تقديم وعده: تقديم تحليل واضح ومنظم مقارن لواحد من الطبقات الطوبولوجية للمجتمعات.

كتاب **سكان جزر الأندمان**[5] وإن نُشر بعد عشر سنوات تقريبًا بعد أن قدم رادكليف براون تحليله الخارق حول التنظيم الاجتماعي الأسترالي، فإنه يحتوي بوضوح على مواد كانت قد صيغت مفاهيميًا وكتبت قبل أن يكتسب تلك الرؤى والبصيرة. لكن إضافة إلى التوثيق الإثنوغرافي التفصيلي الذي كانت له علاقة بالقضايا الاجتماعية والهيكلية، احتوت الدراسة في فصليها الخامس والسادس، على تقرير عن القضايا الجديدة التي ظهرت فجأة عندما يتبنى المرء منظورًا سوسيولوجيًا، فطبيعة العلاقة هي بين العواطف المحمولة فرديًا والفصل الاجتماعي الجمعي. أدخل هنا رادكليف براون إطاره المفاهيمي وفي عدد قليل من أوراق علمية بارزة، موضحًا كيف بإمكاننا أن نفهم «لماذا كان الإنسان الأندماني يفكر ويتصرف بطريقة معينة. وشرح كيف أن كل عادة وحدها يمكن أن تقدم عن طريق عرض ما له علاقة بالعادات الأخرى للأندمانيين ولنظامهم العام في التفكير وإظهار العواطف»[6].

في هذين الفصلين لخص رادكليف براون الإجراء الذي عن طريقه حاول

---

(3) A. R. Radcliffe-Brown, «Three Tribes of Western Australia,» *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 43 (1913).

(4) P. Rabinow, «The Social Organization of Australian Tribes,» *Oceania*, vol. 1 (1930-1931).

(5) Radcliffe-Brown, Ibid.

(6) Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, p. 230.

الأنثروبولوجيون تحديد هوية معنى العادات ودور الطقوس في تأسيس العواطف الجماعية وكيفية انتقالها عبر الأجيال، وكذلك المؤسسات الأهلية عندما تقوم بوظائفها، تعيد إنتاج المجتمع ككل. ثم نشر عن طريق سلسلة من المقالات الممتازة، وإن كانت قليلة متقطعة، على أعوام ثلاثين تلت، والتي جُمعت لاحقًا في مجموعة مقالاته الشهيرة: «البنية والوظيفة في المجتمع البدائي»[7]. بهذا العمل استطاع رادكليف براون أن يؤسس للافتراضات التي قامت عليها بحوث الجيل التالي من الأنثروبولوجيين الاجتماعيين البريطانيين.

كان مفهوم مالينوفسكي للوظيفة مرتبطًا أكثر بشكل مباشر بفكرة الضروريات الإنسانية وهذا الارتباط قيَّد عمل مالينوفسكي النظري بطريقة أقل تجريدًا مما فعل رادكليف براون، ولهذا فإننا عندما نتحدث عن الموضوعات ذات الأهمية العظيمة بين المفكرين الأوروبيين في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين كان الحديث يدور بالذات حول ما قدمته كتابات فرويد. وكانت كتب مالينوفسكي تُقرأ على نطاق واسع، وهي حالة شجع على انتشارها، من دون حياء، وجود عناوين من أمثال: «الجنس والكبت في المجتمع المتوحش»[8] و«الحياة الجنسية للمتوحشين في شمال غرب ميلانيزيا»[9] وكانت من دون شك تقدم مادة مثيرة للقراء الإنكليز آنذاك أكثر مما يمكن أن تقدمه اليوم في عصرنا المتساهل في الأمور الجنسية. وكانت وجهة نظره أن المقاربة المفيدة لدراسات القرابة كانت تشمل ملاحظات حول العلاقات العاطفية والاقتصادية الأولية بين أفراد الأسرة. وكان يرى أن المصطلحات القرابية الواسعة إنما جاءت عن طريق امتداد مصطلحات حول مجموعة جوهرية لأقارب كان معهم الطفل في احتكاك ومع النوعية المجربة في تلك العلاقات. ومن ناحية أخرى، ما كان لديه صبر في ما اختار تسميته «حساب

---

(7) A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses* (London: Cohen and West, 1952).

(8) B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society* (London: International Library of Psychology, Philosophy, and Scientific Method, 1927).

(9) B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea* (London: G. Routledge & Sons, 1929).

الجبر القرابي» (Kinship algebra)، والذي كان، من دون شك، عبارة عن مصطلح مكروه في مقاربة رادكليف براون.

والإثارة الفكرية في تعاليم مالينوفسكي في مدرسة لندن للاقتصاد في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين كانت عميقة ودائمة. وكانت ندواته الشهيرة قد جذبت مساهمين من كل حدب وصوب وقدمت أول فرصة تاريخية للأنثروبولوجيين أن يكوّنوا منتدى، وأصبح بإمكانهم، وبشكل مغامر وإبداعي، العمل على تشكيل النوعية الجديدة من الأنثروبولوجيا. لكن مع ذلك بقي عدد الأنثروبولوجيين المحترفين محدودًا، وكانت الموارد المؤسسية محدودة جدًا، ولقد كان من المدهش أن تكون هذه الومضة قادرة على البقاء. ويعود تاريخ منصب مالينوفسكي في مدرسة لندن للاقتصاد إلى عام 1924 عندما كان هناك أيضًا كل من وسترمارك وسيليغمان وهما ما كانا من الوظيفيين بأي معنى من المعاني، لكن بقية المؤسسات الأكاديمية الإنكليزية كانت مقفلة في وجه الأنثروبولوجيا الجادة والمناصب الأنثروبولوجية المتواضعة، وفي أماكن أخرى كان يتقلدها زملاء لم يتغيروا مع الأفكار الجديدة.

كان يشغل المناصب الأنثروبولوجية في جامعة لندن غرافتون إليوت سميث ووليم ج. بيري. وكانت عالمة الإنثروبولوجيا الأميركية هورتنس باودرميكر عبارة عن متدربة شابة ساهمت في ندوة مالينوفسكي في ما بين عامَي 1925 و1926، وتحدثنا عن حكاية تحبس الأنفاس حول كيف أنها مرة أجابت على دعوة لمقابلة إليوت سميث وبيري في مكاتبهما في جامعة لندن. وسألاها ما كان موضوع رسالتها؟ وعندما أجابت أنها تهتم بطبيعة القيادة في المجتمعات البدائية. سألها إليوت سميث مباشرة: «ما هو أصل القيادة؟» وعندما أجابته بأنها لا تعرف وأنها لا تهتم بهذا السؤال، واجهها الأستاذان بحمق، وكان عليها أن تسرع في العودة إلى كلية لندن للاقتصاد لتقدم تقريرًا حول دخولها منطقة معادية[10]. ويظهر أن مثل هذه الحوادث كانت طبيعية وتصور الاحتكاك بين القسمين العلميين.

---

(10) H. Powdermaker, *Stranger and Friend: The Way of an Anthropologist* (New York: Norton, 1966), p. 37.

في أكسفورد، كان تايلور يتقلد كرسيًا علميًا للتدريس فحسب، وعندما عُين ماريت خلفًا له في عام 1908، وضع في القائمة بوصفه «محاضرًا في الأنثروبولوجيا الاجتماعية» فحسب[11]، واعتمد منصب ماريت وتأثيره الأساس في أكسفورد على حصوله على زمالته ولاحقًا على عمادته في كلية أكستر. ويظهر أن أكستر كانت تقدم ملجأً متواضعًا للطلاب الذين عندهم اهتمام أنثروبولوجي، ولكن مثل هذه النشاطات ربما كان يمكن التسامح معها فحسب، ويعود الفضل في ذلك إلى تفاهم مع مؤسسة أكسفورد بأن الأنثروبولوجيا ينبغي ألا تتدخل في دراسات مهمة مثل الدراسات الكلاسيكية، وينبغي أن تقتصر على دراسة المتوحشين في الماضي والحاضر. لهذا يظهر أن دور ماريت في الأنثروبولوجيا في جامعة أكسفورد ما كان أكثر من القيام بعملية طويلة وفكرية غير فعالة جدًا. وكان الطلاب الملتزمون بحبهم للأنثروبولوجيا، وكانت أعدادهم قليلة، مدفوعين بالبحث عن الإلهام الذي كان قائمًا في مدرسة لندن للاقتصاد.

أما الأنثروبولوجيا في كامبريدج فما كان يمكن أن تُوصف سوى بأنها كانت في حالة كارثية. توفي ريفرز عام 1922 وكان على طلبة الأنثروبولوجيا القليلين في كامبريدج والذين كانت لديهم نوايا جادة أن يتحولوا إلى مدرسة لندن للاقتصاد بينما ألفرد كورت هادون كان مستمرًا في الاحتفاظ بتأثير خافت وغير مخصوص في كامبريدج. وعندما تقاعد هادون عام 1929، كان خليفته هدسون وكان سابقًا يعمل في الخدمة المدنية الهندية، يُفترض أنه كان قد تم اختياره لأن المهمة الأساسية للأنثروبولوجيا كانت تقديم تدريس تكميلي للعاملين في الخدمة المدنية الاستعمارية. وعندما تقاعد هادون عام 1936 ظُن أن هذا هو الميدان للمتقدمين للمنصب وكان قد أصبح آنذاك كرسيًا علميًا. وكان من بين المتقدمين للمنصب علماء أنثروبولوجيا متميزون أمثال غريغوري بيتسون وجون درايبرغ ورايموند فيرث وداريل فورد وريو فورتشن وآرثر هوكارت وأودري ريتشاردس. وكان هادون يرى أن يملأ الكرسي بهتون وهو موظف مدني سابق وإثنوغرافي في الهند وكان قد نظم التعدادات السكانية للهند الكبرى. ويظهر أنه من المستحيل

---

(11) G. W., Jr. Stocking, *After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951* (London: Athlone Press, 1996a), p. 172.

تجنب النتيجة القائلة، كما كان يؤكد إدموند ليتش بقوة[12]، أن بالإمكان تجاهل الأنثروبولوجيا ببساطة وإن كانت تقمع بشكل عنيف النشاط في المؤسسة الجامعية في كل من أكسفورد وكامبريدج.

بينما وجد مالينوفسكي موضع قدم في لندن، ترك رادكليف براون كليًا خارج المعادلة، ولقد دفع به هذا أن يقبل تقلد كراسي علمية في مدينة الكاب (1920-1925) وسيدني (1925-1931) وشيكاغو (1931-1937) قبل عودته في النهاية إلى إنكلترا وتحديدًا إلى أكسفورد في عام 1937، وفي أثناء وجوده في الخارج، كان رادكليف براون وحده لكنه كان صوتًا قويًا وكان ذا أهمية عظيمة للتطور الفكري للتقليد الأنثروبولوجي البريطاني من خلال ما كان يقوم بنشره ومن خلال حضوره المتميز في مناسبات لقاءات المعهد الملكي للأنثروبولوجيا والمؤتمر الدولي للأنثروبولوجيا. وما كان له أهمية مساوية أنه درس الأنثروبولوجيا الاجتماعية واستقدم مجموعة صغيرة من الأشخاص ممن قاموا لاحقًا بأدوار متميزة مشهورة في الأنثروبولوجيا البريطانية. فلقد درس في جنوب أفريقيا اسحق شابيرا الذي بُعث لاحقًا ليذهب إلى مدرسة لندن للاقتصاد وعمل مع وينفرد تكر هورنيليه والذي كان معروفًا ومؤثرًا في كامبريدج، والذي حمل المشعل في وتواترسراند وليس في مدينة الكاب واستقدم أعدادًا إضافية من كادر كان ينمو بعد أن غادر جنوب أفريقيا. وفي سيدني درس وأسس مركزًا لتنسيق البحوث الأنثروبولوجية الميدانية في ميلانيزيا وأستراليا وقام بتسهيل بحوث الزملاء من الشباب من أمثال بيتسون ومارغريت ميد وريو فورتشن ولويد وارنر، وكذلك تلاميذه الخاصين من أمثال إيان هوغبن وأ. إلكِن ور. بيدنغتون وأدمج أيضًا ريموند فيرث كمحاضر عام بعد أن قام فيرث بأول زيارة لتيكوبيا.

قام رادكليف براون بدور رائد في حقل السياسة الأوسع. فلقد كان معروفًا بوصفه فوضويًا في أيام دراسته الجامعية وذلك لحماسه لبيتر كروبوتِكن ولوجهات نظره الراديكالية والمعادية للاستعمار والتي أبعدته عن جنوب أفريقيا وأدت إلى صراعاته مع المؤسسة الرسمية في أستراليا، وهو ما دفع إلى انتقاله إلى

(12) E. Leach, «Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology,» *Annual Review of Anthropology*, vol. 13 (1984).

شيكاغو عام 1931. وهناك كان له تأثير قوي في مجموعة من الزملاء والطلاب الأنثروبولوجيين الأميركيين والتي كانت تضم شخصيات رائدة من أمثال فريد إيغان وروبرت ردفيلد ولويد وارنر وسول تاكس. وهناك تكونت مجموعة مأثورات تقليدية محلية من بين أنثروبولوجيي شيكاغو. وتخبرنا سول تاكس إضافة إلى ذلك أنه كل أسبوع يحضر آماليه من محاضرات رادكليف براون إلى متحف الدراسات الميدانية لرالف لينتون، الذي كان نصه «دراسة الإنسان»[13] يعكس بوضوح أفكار رادكليف براون. وكانت محاضرات رادكليف براون حول «العلم الطبيعي للمجتمع»[14] (والذي نُشر لاحقًا فحسب في عام 1956) وكانت محاضرات طموحة وحافظت على المكانة التي احتلتها في البنية الاجتماعية القائمة في ذلك الوقت وكانت علامة على نفوره المتزايد من التوجه الثقافي والنفسي الأكثر وضوحًا في وظيفة مالينوفسكي. وكان حضور رادكليف براون في الندوات ونقاشات الطلاب مسيطرًا ولوقت طويل حتى بعد مغادرته شيكاغو.

لكن كان المحرك الحقيقي للتقليد البريطاني في عشرينيات القرن العشرين وبداية الثلاثينيات كان بطبيعة الحال، موجودًا في مدرسة لندن للاقتصاد، بسبب الإلهام الذي كان يقدمه مالينوفسكي ولأنه كان الملجأ المؤسسي الوحيد للادعاء الذاتي بأنثروبولوجيا جديدة وحيوية أيضًا في بريطانيا. هنا تجمع الجيل الجديد تحت استبداد مالينوفسكي الاعتباطي ولكن المفيد المنتج. ومن هذه الجذور النظرية برز الجيل التالي ليقدم دراسات علمية مبدعة من أمثال كتاب أودري ريتشاردس **الجوع والعمل بين أفراد قبيلة متوحشة**[15] وكتاب فورتشين **دين المانوس**[16] وكتاب فيرث **نحن، التيكوبيا**[17] وكتاب بيتسون **طقوس النافين**[18]

---

(13) R. Linton, *The Study of Man* (New York: Appleton-Century, 1936).

(14) A. R. Radcliffe-Brown, *A Natural Science of Society* (New York: Free Press, 1956 and 1964).

(15) A. I. Richards, *Hunger and Work in a Savage Tribe: A Functional Study of Nutrition among the Southern Bantu* (London: G. Routledge, 1932).

(16) R. Fortune, *Manus Religion* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1935).

(17) R. W. Firth, *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia* (London: G. Allen and Unwin, 1936).

(18) G. Bateson, *Naven, a Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View* (Cambridge: Cambridge University Press, 1936).

وكتاب مونيكا هنتر ردة **فعل على الغزو**[19] وكتاب إدوارد إيفانز بريتشارد: **الشعوذة والتكهنات الغيبية والسحر بين الأزاندي**[20]. وعلينا أن نلاحظ سعة الاهتمامات القبلية التي عالجتها هذه الدراسات: العمل والاقتصاد والدين والقرابة والأسرة والطقوس والاحتكاك الثقافي والتغير والاعتقادات والكون. وتمكنوا بحكمة من التحول من ميلانيزيا وبشكل متزايد إلى مواد أفريقية إثنوغرافية للدراسات الوظيفية. وكانت قوتهم المشتركة هي التعمق الجيد في داخل بيانات إمبريقية غنية وأيضًا في شكل إلحاح تساؤلي وإبداع نظري: وفي دروسه كان مالينوفسكي مشهورًا بمطالبته بتوضيح الإشكالية (problemstellung) وهو مفهوم ادعى أنه ما كان يمكن ترجمته إلى الإنكليزية، لكنه كان يضم كلًا من السؤال المطروح والطريقة التي أطر فيها. وكان ضرورة عملية لمصلحة هذه الأنثروبولوجيا الوظيفية المزهرة، في ضوء عدائية الجامعات المشهورة في إنكلترا، وكان أيضًا هناك عدد لا بأس به من المنح البحثية قدمتها مؤسسة روكفلر التي كانت تمنح للدراسات الميدانية وكانت تعطى خصيصًا لتلاميذ مالينوفسكي المختصين في الدراسات الأفريقية ولطلاب رادكليف براون الدارسين لجزر المحيط الهادئ معًا.

ومع تبني توجه تعاقبي (Synchronic) وسوسيولوجي في الأنثروبولوجيا الوظيفية والذي كان آنذاك يُعد انفجارًا كاملًا، وكان قد أُبدع وتأسس مع الأسس البحثية التقليدية للحقل العلمي. فبعض الإثنوغرافيا القديمة كانت لا تزال من الممكن أن تُقرأ بوصفها تقدم مادة ممتعة أو على الأقل تقدم معلومات ثمينة، في بياناتها وفي عدد من مفاهيم القرابة الوصفية، وفي التنظيم الاجتماعي، وفي الاعتقادات العجيبة الغريبة، لكنها كانت لا تزال مقيدة أو يمكن أن تبقى مقيدة لو روجعت، لكن الإطار النظري لتايلور والتطوريين، ويصدق ذلك على الانتشاريين، كان ميتًا، لهذا فإن تاريخ التقليد البريطاني كان يجب أن يُعاد اختراعه وأن تعاد كتابته على أساس جذور فكرية جديدة. وكان من الواضح جدًا الاستعانة

(19) M. Hunter, *Reaction to Conquest: Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa* (Oxford: Oxford University Press, 1936).

(20) E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (Oxford: Clarendon, 1937).

بالنبع المتدفق في ذلك الوقت والمشهور إميل دوركهايم (1885-1917) لكن مع ذلك فقد وُجد أسلاف بريطانيون، وكان أهمهم هنري سمنر ماين (1822-1888). لقد كانت كتابات ماين حول العقد والحقوق وبالذات حول مفاهيم التضامن وارتباطه بالثروة، كانت على وجه الخصوص متوافقة مع فكر رادكليف براون وكانت مكتوبة بحسب جوهر النظرية الوظيفية البنائية الآخذة في الظهور.

عندما عاد رادكليف براون أخيرًا إلى إنكلترا في عام 1937 وتقلد منصب كرسي الأنثروبولوجيا في أكسفورد، غادر مالينوفسكي لندن متوجهًا إلى الولايات المتحدة لتمضية إجازة تفرغ علمي في جامعة ييل عام 1938.

كان المشهد برمته كما لو أنه قد تحول. فلقد سقط حصن المقاومة وأصبح بإمكان رادكليف براون الآن أن يجمع مجموعة صغيرة من أنثروبولوجيين شباب واعدين حول نفسه في المركز المشهور جدًا في الأكاديمية البريطانية. وتدخلت الحرب العالمية الثانية في خطط مالينوفسكي. فلقد اختار أن ينتظر انتهاءها في الولايات المتحدة. ولقد توفي هناك في عام 1942. فجأة لم يعد هناك سحر مالينوفسكي وبرز أستاذ ومفكر معروف لكن، جديد كقائد على قمة المؤسسة الأكاديمية في أكسفورد.

كانت الفروق بين هاتين الشخصيتين عميقة ودائمة وتتراوح بين فروق في الشخصية عبر أسلوب علمي أساسي، إلى خصوصيات في مفهومها للوظيفة والنظرية الأنثروبولوجية التي تكمن في أساسها. فبينما عمل رادكليف براون بشكل ضيق ومنتظم في بناء حقل علمي يملك مفاهيم متجانسة متناغمة ومنهجية وبيانات، بقي مالينوفسكي يعمل في تدفق نبضات حقل بيني دائم التغير، مستجيبًا لقضايا العالم والحياة الفكرية الحضرية المنفتحة (الكوزموبوليتانية) وفي حوار مستمر مع تلاميذه.

أما فيرث، الذي ربما عرف مالينوفسكي بشكل أفضل من أي زميل آخر له، نجده قد كتب تقويمًا لأعماله بعد وفاته أعاد فيها كلماته التي ذكرها في تأبينه مالينوفسكي عام 1942:

«كان تأثير مالينوفسكي في تلاميذه يكمن في خليط من صفات عديدة: قدرته الدقيقة على التحليل، وإخلاصه في مواجهة المشكلات، وإحساسه بالواقع، وامتلاكه العلمي للتراث وأدبياته، وقدرته على دمج التفصيلات في شكل أفكار عامة، ونبوغه وسرعة بديهته في معالجة النقاشات. ولكن كان أيضًا بسبب أمر آخر، بسبب تفسيره الليبرالي لدور الأستاذ... وما كان وتلاميذه ينظرون بعضهم إلى بعض. ولكن كان المرء يشعر بأن لديه مخزنًا عظيمًا مملوءًا بالنصيحة الحكيمة التي عبر عنها في أسلوبه الفذ. سواء قدم ذلك بشكل عميق هادئ أو استعراضي، وكان المرء يعرف أنه كان متعاطفًا، أي أنه كان يشعر بالحرج كما لو كان حرجه - وكما لو أن أزمة قد قامت - لأن المرء يمكنه أن يجادل بقوة معه في بعض الأوقات - فلقد كان يملك أسلوبًا غير قتالي في أن يترك فجأة جانبًا كل العاطفة، وينثر الأمر برمته على الطاولة، لتحليل دوافعه الخاصة كما لو أنها كانت دوافع شخص آخر. لقد كانت قدرته على إقامة الصداقة والتعاطف، تذهب إلى ما هو أبعد من العلاقة بين أستاذ وتلميذ، ولقد ساعد ذلك على تقوية جاذبيته»[21].

بكلمات أخرى، كانت مساهمات مالينوفسكي متعددة وملهمة بعمق، لكن نظريًا كانت ارتجالية.

عند مقارنة هذا بتقريض ماير فورتس لرادكليف - براون والذي ظهر في مقدمته لمجموعة دراسات قدمت له في عام 1949، عندما كانت قيادته في قمتها: «ليس لأي مفكر حي تأثير قاطع على تطور الأنثروبولوجيا الاجتماعية كتأثير رادكليف براون. فلقد كان كأستاذ من دون منافس وكتاباته أعدت من الأعمال الكلاسيكية في الأنثروبولوجيا. ولا يعود تأثيره فحسب بسبب السعة الجغرافية التي غطتها أعماله كأستاذ وباحث ميداني، ولكن أيضًا بسبب الموهبة التي يملكها في جعل تلاميذه يشعرون بأهمية الاكتشاف الجديد وفي الرغبة في الاستمرار بالقيام بالمزيد من البحث العلمي»[22]. وهنا نجد أنفسنا وبشكل ثابت قوي نعود

(21) R. W. Firth, ed., *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Malinowski* (London: Routledge & Kegan Paul, 1957), p. 9.

(22) M. Fortes, ed., *Social Structure: Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown* (Oxford: Clarendon, 1949), p. V.

إلى عالم حيث إن الفضيلة إنما تكمن في القدرة على التنظيم والتقدم بشكل خطي تراكمي.

لم يضيع رادكليف براون أي وقت عندما أصبح مديرًا للتقليد البريطاني (British tradition). فلقد كانت مهمته المباشرة إحداث نقلة في المفاهيم الحاكمة من ثقافة إلى بنية اجتماعية. ففي خطابه الرئاسي للمعهد الملكي للأنثروبولوجيا في عام 1940، أجاب عن اقتراح طرحه مالينوفسكي بأن جنوب أفريقيا ينبغي أن تُدرس كميدان تتفاعل فيه ثقافتان أو أكثر.

«نحن لا نلاحظ 'ثقافة' طالما أن المصطلح يدل، ليس على واقع محدد فحسب، ولكن تدل على تجريد واستخدمت بشكل عام كتجريد غامض... وما كان يحدث في جنوب أفريقيا ليس تفاعل للثقافة البريطانية وثقافة الأفريكانز وثقافة الهاتونوت وثقافات متنوعة من ثقافات البانتو وثقافة هندية، ولكن تفاعل الأفراد والمجموعات داخل إطار بنية اجتماعية قائمة هي نفسها في إطار عملية تغير. وما يحدث داخل قبيلة الترانكانيان، على سبيل المثال يمكن وصفه فحسب عن طريق الاعتراف بأن القبيلة قد دمجت في نظام بنائي سياسي واجتماعي»[23].

بإمكاننا أن نعترف اليوم أن هذه الجملة تحتوي على عدد من التحديات والعقبات أصبحت الأنثروبولوجيا البريطانية، وببطء فحسب، على دراية بها ولحد ما كانت عاجزة عن أن تجد لها حلولًا ملائمة. وأن مخطط رادكليف براون المفاهيمي ما كان حرًا من اعتبار المجرد محسوسًا (free of some reification)[48] الخاص به. فربما كان هو أيضًا عاجزًا عن الإجابة عنها. لكن مع ذلك فإن البرنامج الذي تصوره كان جذريًا بشكل واضح وجديد وكان يؤكد التحول من الحديث عن الثقافة إلى الحديث عن أولوية البنية الاجتماعية.

كانت عملية إعادة تشكيل الأنثروبولوجيا الوظيفية تعد خطوة حيوية ومؤثرة في برنامج رادكليف براون، لتكون نوعًا من علم اجتماع نسقي (systematic)،

(23) Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society.*

نجدها قد قدمت في مجلد بعنوان **الأنظمة الأفريقية السياسية**[24]. ونجد هنا النتائج النموذجية لحقل رادكليف براون العلمي الجديد بالمعنيين معًا. فلقد أخفق مالينوفسكي في تقديم وصف للنظام السياسي في تروبرياند، وما قام قط فعلًا بالمعنى الحرفي بعقد مقارنات. فكان كتاب **الأنظمة الأفريقية السياسية** رسالة علمية مقارنة في «السياسية» مفصلة بنية عدد من الأشكال الإثنوغرافية وقد أسست نوعين أولين، هما بنية دولة مركزية وبنية سياسية للادولة. وربما وجود منظمات وعصابات صغيرة الحجم بين قبائل البوشمِن، كانت قد اعتبرت من نوع اللادولة، ثم تركيز الاهتمام على أنظمة النسب الانقسامية بوصفها تقدم نموذجًا لسياسة اللادولة، لأن هناك شكل اللادولة المنظم لعدد من السكان كبير نسبيًا، والأهم كان هذا النوع من الوحدة السياسية التي كان قد درسها ووصفها إيفانز بريتشارد وفورتس نفسيهما وكانت تلائم وبشكل رائع أن تكون المخطط المفاهيمي الذي قبلها كلًا من دوركهايم ورادكليف براون. ومما كان يزيد من البهجة، أن الارتباط بين هذه الأشكال السياسية وجوانب أخرى رئيسة من المجتمعات منظمة بهذه الطريقة، جرى جلاؤه بلغة بالغة الدقة. ومن الواضح جدًا أن تقدمات رئيسة محسوسة ونظرية تم إنجازها وكان عليها أن تشكل معظم الفكر الأنثروبولوجي البريطاني لأجيال عدة قادمة.

كانت سنوات الحرب بالضرورة فترة انتقالية قدمت في خلالها بحوث أنثروبولوجية جديدة. لهذا ما حدث حول رادكليف براون في سنواته الأولى في أكسفورد لم يصبح معروفًا بشكل واسع، وما كان بالتأكيد معترفًا به ولا مدموجًا في الدوائر الأكاديمية بالشكل الذي كان يستحق، وكان فحسب في سنوات ما بعد الحرب المتوسعة الذهبية أن الإمكانات الكاملة لهذه الإنجازات النظرية قد أصبحت ظاهرة، وعندها فحسب احتلت الأنثروبولوجيا مكانة أكثر بروزًا وظهورًا في سياق الأكاديمية البريطانية.

---

(24) M. Fortes, and E. E. Evans-Pritchard, eds., *African Political Systems* (London: Oxford University Press for the International African Institute, 1940).

الفصل الرابع

العصر الذهبيّ
1945–1970

بدأ هذا العصر مع اعتلاء رايموند فيرث كرسي الدراسات الأنثروبولوجية في مدرسة لندن للاقتصاد (1944) واعتلاء إدوارد إيفانز بريتشارد كرسي الأنثروبولوجيا في أكسفورد (1946) وماكس غلوكمان لرئاسة قسم جديد في مانشستر (1949) وماير فورتس لكرسي الأنثروبولوجيا في كامبريدج (1950) ومع انضمام إدموند ليتش إليهم بعد فترة وجيزة، وجميعهم من جيل جديد من الباحثين، وقد ولدوا جميعًا بعد عام 1900، وتقلدوا قيادة المراكز الأكاديمية الأساسية في بريطانيا مع أنثروبولوجيتهم الجديدة. كان كل واحد منهم قد تشكل على يد برونيسلاف مالينوفسكي ورادكليف براون - والعديد منهم تشكل من خلال التلمذة الوثيقة على يديهما في أوقات مختلفة - كل واحد منهم جاء بأسلوب فكري متميز وبمعرفة إثنوغرافية لمنصبه. لكن لوحظ أيضًا من طرف العديد من المعلقين أنهم وزملاءهم بقوا لفترة طويلة شخصيات هامشية في الأكاديمية البريطانية وفي المؤسسة السياسية كما كان أسلافهم.

باختصار، كان ريموند فيرث (1901–2002) من مواطني نيوزيلندا وقد تدرب في الاقتصاد وكان قد جمع مواد إثنوغرافية غنية بشكل استثنائي من مستوطنة بولينيترية صغيرة على حدود التكوبيا، كان قد قدمها في كتابه الكلاسيكي: **نحن التيكوبيا**[1] وكانت فترة عمله في مدرسة لندن للاقتصاد قد بدأت في عام 1933.

---

(1) R. W. Firth, *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia* (London: G. Allen and Unwin, 1936).

لاحقًا انضم إليه اسحق شابيرا (جنوب أفريقي) وس. ف. نادل (أسترالي) وإدوارد إيفانز - بريتشارد (1902-1973) وكان رجلًا إنكليزيًا درس التاريخ في أكسفورد، وقام بسلسلة من الدراسات الميدانية في جنوب السودان. وعند وقت تعيينه كان قد كتب كتابه المشهور المؤثر: **الشعوذة والتكهنات الغيبية والسحر بين الزاندي**[2] وكتابه **النوير**[3] وكان ماير فورتس (1906-1983) من جنوب أفريقيا، حصل على تدريب في علم النفس ونشر الكتاب النموذجي **ديناميات شكل العشيرة بين التالنسيين**[4] وكتاب **شبكة القرابة بين التالنسيين**[5] وماكس غلوكمان (1911-1974) كان أيضًا من جنوب أفريقيا، قام بدراسة ميدانية في جنوب ووسط أفريقيا. وأدار معهد رودس - ليفنغستون خلال 1941-1947 وتمكن من إحضار مجموعة من الباحثين الشباب من ذلك المعهد معه إلى قسمه الجديد في مانشستر.

رؤساء هذه الكراسي العلمية في أقسام علمية رئيسة كان لهم قدر عظيم من القوة حتى يسيطروا على زملائهم وتلاميذهم الشباب، آخذين في الاعتبار بنية المؤسسات الأكاديمية في ذلك الوقت. وأثروا أيضًا عن طريق مجلس البحوث الاستعمارية للعلوم الاجتماعية الذي في النهاية كان قد بدأ في تقديم منح بريطانية سخية لتمويل البحوث الميدانية. ولا يزال التيار العام للأنثروبولوجيا البريطانية يحمل بصمتهم.

وكان نشر كتاب إيفانز - بريتشارد: **النوير: وصف: لنماذج من حياة ومن المؤسسات السياسية لشعب نيلي**[6] كان قد عرّف شكل البحث الأنثروبولوجي

---

(2) E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (Oxford: Clarendon, 1937).

(3) E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of the Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford: Clarendon, 1940).

(4) M. Fortes, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi: Being the First Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe* (London: Oxford University Press, 1945).

(5) M. Fortes, *The Web of Kinship among the Tallensi: The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe* (London: Oxford University Press, 1949b).

(6) Evans-Pritchard, *The Nuer.*

في بريطانيا. وبالفعل ربما كان أكثر كتاب مؤثر كان قد نشر في الأنثروبولوجيا. وأصبح بالنسبة إلى الجيل الجديد من الأنثروبولوجيين، وبالذات من كانوا تحت تأثير أكسفورد، النموذج والقدوة للدراسات الإثنوغرافية. فوصفه الدقيق ومستواه التجريدي العالي كانا موضع الإعجاب والتقليد، لدرجة مبالغة من أولئك الذين كانوا يتبعون إيفانز بريتشارد. وعلى الرغم من أن كتاب **النوير** يناقش تنظيم النسب بشكل مفصّل ويظهر عن طريق فحص دقيق أنه أعطى فضاء لا بأس به لموضوعات أخرى أيضًا. وأحدها العوامل البيئية التي أشار إليها في جملة بعنوان ثانوي: «وصف أنماط الحياة المعيشية» وفي إبرازه استخدام مصطلح البيئة (ecology) بشكل واضح لأول مرة.

من الارتفاع والانخفاض في منسوب مياه النيل الموسمي، تم استنباط وجود خفقان (pulsation) يؤدي إلى تجمع الأحياء السكنية وتبعثرها، والتي وجد إيفانز بريتشارد أنها ربما تعكس البنية الانقسامية (Segmentary structure) للمؤسسات السياسية. ولكن نظرًا لأن إيفانز بريتشارد كان بشكل واضح، ليس على دراية بأي نظرية بيئية ما كان له أي وسيلة للتعميم أو أي مقاربة تحليلية لدراسة مثل هذا الارتباط بين العوامل البيئية والسياسية. لهذا أقام المحتوى عن طريق توضيح تشاكل الشكل، وهو وأتباعه نقلوا ما كان يمكن أن يكون دعوة لتتبع تحليل الأيكولوجيا الإنسانية في علاقتها بالمجتمع. وبشكل مشابه، فإن المفاهيم التي عالج بها النوير من أنفسهم أمثال هذه العوائق البيئية كانت قد لوحظت وربما قد استكشفت وربطت مع اهتمام مالينوفسكي بالثقافة. لكن مثل هذه الكوة في استكشاف المفاهيم الثقافية للسكان الأصليين في النص كانت ناقصة بسبب سوء وضعها مع تجريدات المحلل الخاصة «للوقت الإيكولوجي» و«الوقت البنائي».

لهذا استطاع إيفانز بريتشارد أن يجعل من الواضح لقرائه ومريديه أن تكون التجريدات البنائية السياسية لمجموعات المكانة والتضامن، عازلًا شكل البناء الاجتماعي عن التعقيد المشوش للحياة المحلية. لقد كانت هذه العملية هي التي أبهرت الأنثروبولوجيين الشباب ذلك الوقت وقادت إلى وفرة من الدراسات حول «المجتمعات العشائرية» وكانت العمليات المفاهيمية قد أوضحت في مقالة رائعة

لفورتس بعنوان «بنية المجموعات الأحادية لخط النسب»[7]. وكانت هنا الفكرة الأنثروبولوجية الواضحة والغامضة «للقرابة» كتصنيف تنظيمي، كانت قد قُسمت بشكل واضح إلى مجال سياسي - قضائي وإلى مجال أسري داخلي، بحيث إنه نظف كل الشوائب التي تمنع من قيام تحليل متجانس وجديد لـ«الوظيفي البنائي»، أي الفصل المفاهيمي والتجريدي، للمجال السياسي - القضائي.

بشكل مشابه، كان قد تم إجراء عملية جراحية لكن مفيدة وناجحة قام بها أتباع إيفانز بريتشارد حول موضوع الشعوذة (Witchcraft). وكان أحد أجزاء تحليل إيفانز بريتشارد الكلاسيكي للشعوذة عند الأزاندي، القول، بوجود اهتمام بالتوزيع الاجتماعي باتهامات الشعوذة - كان قد جُرّد هذا التحليل من الاستكشاف الفلسفي الأوسع لأفكار الشعوذة وتعودت على تحديد هوية توترات داخل سياق بنى اجتماعية محلية مختلفة[8]. وربما كانت إغواءات أساليب التحليل هذه، وبالذات بين الأنثروبولوجيين الشباب الذين يكتبون عن بياناتهم الميدانية الأولى، يكمن في الطريقة غير العملية في المواد الميدانية التي يمكن تقطيعها إلى أحجام آخذين في الاعتبار الإطار التحليلي المرتب عن طريق عمليات تركيز دراماتيكية. وكانت النتائج التي أنتجتها هذه التجريدات واضحة ومليئة بشكل جلي بالبصيرة وغالبًا ما تكون مدهشة لمن ليس له معرفة. وهناك إحساس قد خُلق بين الأنثروبولوجيين بأن حقلنا العلمي كان يتقدم وأنه يضع أدوات تحليلية قوية في أيدينا. لكن في الوقت نفسه، حافظت استمرارية الممارسات المالينوفسكية للقيام بدراسات ميدانية شمولية وتفصيلية في الإبقاء على وجود عدم رضى إبداعي أو توتر حول التعارض بين كل ما لاحظه الإثنوغرافي في الميدان وبين جذب الاتجاه المحدود نسبيًا والمعروف الذي يمكن أن يُصنع بناء على تحليل وظيفي بنائي صرف.

لهذا فإن التيار الأساسي في التقليد البريطاني من عام 1940 إلى عام 1970

---

(7) M. Fortes, «The Structure of Unilineal Descent Groups,» *American Anthropologist*, vol. 55 (1953).

(8) Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic*, and S. F. Nadel, «Witchcraft in Four African Societies,» *American Anthropologist*, vol. 54 (1952).

يمكن أن يُرى على أنه محاولة منضبطة، وغالبًا ما تكون ناجحة، في تطبيق تجريدات رادكليف براون وفي توسيع استخدامها في حقول ميدانية إمبريقية جديدة ونامية. وسأتابع هذه الرؤية عن طريق ملاحظة حالات قليلة لمثل هذا التوسع وأيضًا من خلال تتبع بعض أوجه عدم الرضى الإثنوغرافي الناشئة والتي أثارت أسئلة أخرى.

كانت أول مغامرة تعميمية حققها ونقحها في الميدان رادكليف براون نفسه هي في دراسة مقارنة له في كتابه **الأنظمة القرابية وأنظمة الزواج الأفريقية**(9). فلقد اتبعت هذه الدراسة برنامجًا منتظمًا لاستبدال وجهات نظر قديمة متمركزة على الذات حول القرابة بمنظور المجموعة الجديدة - التي كانت تستخدم منظور مركز - بمعنى، أنها تقوم بتحليل أشكال مختلفة من خط النسب وتركز على بنى المجموعة التي ولدتها ولا تركز على شبكات العلاقات الشخصية المتداخلة المنظمة على أساس الاعتراف بالقرابة. ولقد أعطت هذه نتائج مرضية جدًا داخل مصطلحاتها الخاصة، ولكنها أيضًا ولفترة وجيزة أعاقت الخيال التنظيري لأنثروبولوجيين بريطانيين رواد في فهم كيف تكونت المجتمعات. وتوجد حالة مشهورة، كانت قد اختصرتها ماريلين ستراذرن(10)، كان قد عاد بها بيتر لورنس من غينيا الجديدة عام 1950 مع وصف لمنظمة محلية قائمة على علاقات قرابة ثنائية وعناصر أخرى كانت تبدو أنها تطير في وجه كل التعميمات التي كان قد أسسها الوظيفيون البنائيون. فلقد كان فورتس وببساطة قد رفض كليًا إمكان وجود مثل هذا النظام الاجتماعي وكان علينا الانتظار لسنوات عديدة حتى يتم قبول بيانات لورنس. وببطء كان علينا انتظار تراكم قدر مما سمي بالمواد غير آحادية خط النسب وأن تتراكم تحليلات لتؤسس لصفات مجموعة الأطفال من ذوي النسب الثنائي لبلوغ الدرجة الضرورية لتعديل المعارف المتعارف على صحتها.

اقترح فورتس لاحقًا القبول بطبيعة ثنائية أساسية لكل أنواع القرابة لإطار نظرية لخط النسب والمصاهرة (Lineage and descent) عن طريق تقديم مفهوم

---

(9) A. R. Radcliffe-Brown, and C. D. Forde, eds., *African Systems of Kinship and Marriage* (London: Oxford University Press, 1950).

(10) M. Strathern, «Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Post-Plural World,» in: *Conceptualizing Society*, ed. by A. Kuper (London: Routledge, 1992).

«البنوة التكميلية» (Complementary Filiation) للعلاقة غير النسبية من الوالدين، كما هو الحال على سبيل المثال، في دور العلاقات الأمومية النسب في الأنظمة المعرّفة بخط نسب مصاهرة أبوي النسب (Patrilineal Descent)[11]. ومن ناحية أخرى كان ليتش بالفعل، في تحليله الإثنوغرافي عن الكاشين، قد طور وجهة نظر بنائية أكثر راديكالية عارض فيها بين النسب والمصاهرة وكان بذلك قادرًا على إعطاء تحليل مركّز للدور السياسي للزواجات في أنواع معينة من أنظمة النسب. وكان هذا التحليل قد قدم لأول مرة في مقالة رائعة نشرت عام (1951) وشكلت الجوهر الإمبريقي في كتاب مشهور نشر عام 1954[12] أنه وبطرق عديدة تحركت في ما هو أبعد من المنوالات التي نناقشها حاليًا، لكن فورتس تجاهل هذه البصيرة من أجل ما يسمى بأنظمة التحالف عندما كتب مقالته عن أنظمة النسب الأحادي[13]، وهذا قد يكون واحدًا من الأسباب التي أدت إلى الانشقاق الذي تطور بين الزميلين في جامعة كامبريدج والذي قسّم ذلك القسم العلمي وللأبد. (كانت هناك أسباب أخرى، بدأت بإخفاق فورتس في خلال خمسينيات القرن العشرين في أن يحافظ على التأثير الضروري في كامبريدج ليضمن لليتش منصب أستاذ (Lectureship) أبعد من محاضر بعد أن غادر ليتش منصب محاضر (Readership) في مدرسة لندن للاقتصاد لينضم إلى القسم).

قام نوع من عدم الارتياح في ما يمكن بشكل واسع أن يسمى بنظرية نسب (Lineage Theory) كنتيجة للهوة التي غالبًا ما ظهرت بين البنى كما كانت قد قدمت منطقيًا وتجريديًا وما يظهر أنه الحقائق على الأرض. ولقد وثق إيفانز بريتشارد نفسه هذا الفرق بين النوير ومجموعات خط النسب التضامن المفترضة التي وصفها عام 1951 والمجتمعات المحلية السكنية الموجودة في الواقع[14]. ففي كل قرية ومنطقة هناك عدد لا بأس به من القرويين ممن ظهر أنهم لا يتتبعون خط

---

(11) M. Fortes, «Descent, Filiation, and Affinity: A Rejoinder to Dr. Leach,» *Man*, vol. 59 (1959).

(12) E. Leach, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure* (London: G. Bell, 1954).

(13) Fortes, «The Structure of Unilineal Descent Groups».

(14) E. E. Evans-Pritchard, *Kinship and Marriage among the Nuer* (Oxford: Clarendon, 1951).

نسب من أسلاف العشيرة «المهيمنة» وهؤلاء القرويون قد يكونون ذوي قرابة تقوم على أساس نسب أمومي أو بمجرد أنهم يتعلقون به. ولقد أجاب إيفانز بريتشارد على السؤال عن طريق الادعاء بأنه، بالنسبة إلى النوير، خط النسب الانقسامي كان يقدم النموذج المفاهيمي للانقسامية المناطقية، ولهذا فإن التفاوت كان موضع نقاش صوري. وتابع غلوكمان وصف إيفانز بريتشارد ولكنه أضاف الرأي الوظيفي القائل بأن حضور الأشخاص في المجتمع المحلي الذي يقوم على مناصب نسب أجنبية كان يقوم بوظائف الترويج للسلام. وعلى وجه الخصوص إذا كانوا أعضاء في خط نسب لمجموعة مقابلة، وكانت في حالة ثأر أو خلاف، فإن مصالحهم كانت في تجنب الصراع، ولهذا فإنهم كانوا سينخرطون بنشاط في الدخول في التفاوض للوصول إلى اتفاق أو تسوية. من هذا يمكن أن نشتق أطروحة عامة حول الوظيفة التوحيدية للولاءات المتقاطعة. لكن ما كان عندها يشكل الطبيعة الأنطولوجية لهذه الأنساب هي ما شكلت البنية الجوهرية لمجتمع النوير، بحسب وصف إيفانز بريتشارد.

بالنسبة إلى أولئك الذين أرادوا أن يفهموا الحقائق كما هي على الأرض تركت بعض الأسئلة معلقة. من مثل: لماذا استقر بعض الناس خارج مناطق خطوط نسبهم على الإطلاق؟ وماذا كانت القيم الحاضنة التي كانت تتحكم في انصهار وانتشار خطوط النسب أو في المجتمعات المحلية في شكل فعل سياسي جماعي؟ وماذا يمكن أن تكون العمليات المتغيرة والمعارضة سياسيًا العاملة في هذا الحقل غير المنظم المشكّل من أشخاص مختلفين ولكن متحالفين؟ باختصار ماذا يصف مخطط حالة الانصهار والانتشار هذا؟ هل كان يقدم العمليات المنطقية للتصنيف أو للولاءات للسكان المحليين أو للتحزبات الفعلية والمواجهات للمجموعات قرابية لمقاتلين في ثأر دموي؟ وكان مصطلح قد استخدم بشكل متزايد من طرف أصحاب نظريات خط النسب والتي كانت قد أخذت من نص إيفانز بريتشارد الخاص: «قدم خط النسب «المصطلح» الذي يمكن أن نعبر فيه عن هذه العلاقات الانقسامية»[15]. وبقي غامضًا ماذا يعني هذا بالضبط هل

(15) Evans-Pritchard, *The Nuer*, p. 212.

الانقساميون، كمجموعة من الواقعيين، يتصرفون جماعيًا أم هل أنتجتهم أفكار أناس لهم خط نسب مصاهرة أم أنهم ليسوا كذلك؟ وإن لم يكن الأمر كذلك، فماذا كانت مصادر ولاءات المجموعة؟ على الرغم من بقاء بعض الصعوبة، فإن نموذج خط النسب مع ذلك كان قد أصبح ملائمًا وبشكل مرغوب فيه من عدد ممن عادوا قريبًا من الدراسة الميدانية.

لقد استخدم إيفانز بريتشارد أيضًا مخططه عن النسب عند النوير، بشكل أساسي كما هو من دون أي تغير وذلك ليقدم البنية الاجتماعية للقبائل البدوية الليبية[16]. ومع أن هذه الشعوب تملك خط نسب تشكل مفاهيميًا بشكل مختلف عن الطريقة التي قام بها نسب النوير. فلقد كانت خطوط نسبهم، على سبيل المثال، ليست اغترابية الزواج، وكانوا قد مارسوا بالتأكيد أسلوبًا مختلفًا من المعيشة من دون الارتباط الموسمي بتغيرات مياه النيل واستخدموا مجموعة مختلفة من الصور لتقديم أقسام خطوط النسب: مثل آباء وأبناء أو (ضرائر) عوضًا عن، كما هو الحال بين النوير، بيت النار (hearth) وأبواب الأكواخ. وفي سلسلة من مقالات دقيقة وراقية أعدها إيمري بيترز وهو طالب من طلاب إيفانز بريتشارد قام بنفسه بدراسة ميدانية بين بدو شرق ليبيا واستكشف الحقائق الإمبريقية بين البدو بخصوص قضايا من أمثال الاستخدامات السياسية لصلاة النسب الأمومي وعمليات الغزو والميل نحو توسيع الانقسامات عند مستوى معين من النسب وليس عند أخرى[17] كان بيترز وإن كان لطيفًا في تحديه، مدفوعًا لتقديم تحليل أكثر إجرائية بشكل جيد إلى ما هو أبعد من نظرية خط النسب وليقدم وصفًا إثنوغرافيًا لبدو شرق ليبيا.

في دراستي الخاصة عن الباشتون في سوات[18] وجدت شعبًا لديه نظام خط

---

(16) E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford: Clarendon, 1949).

(17) E. L. Peters: «The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica,» *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 90 (1960), and «Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica,» *Africa*, vol. 37 (1967).

(18) F. Barth, *Political Leadership among Swat Pathans* (London: University of London Athlone Press, 1959).

نسب مصاهرة قد عُرّف بحسب الوحدات المناطقية، ولكن حيث الانقسامات في خط النسب لم تندمج قط كمجموعات تضامنية سياسية نظرًا لأنها كانت تعيش على أساس تحالفات سياسية تكتيكية، وهي حالة يظهر أنها كانت تتطلب ماكس فيبر عوضًا عن إميل دوركهايم وهنري سمنر ماين ونظرية خط النسب لشرحها. فقوة نظرية خط النسب لاستنباط موضوعها من تعقيد الحياة الاجتماعية وتقديم مجموعة قادرة على التعميم لصفات مجموعة يظهر وبشكل متزايد موضع تساؤل.

لقد تقدم إيفانز بريتشارد نفسه إلى الأمام، ففي محاضرة قدمها ضمن سلسلة محاضرات ماريت وألقيت عام 1950 أعلن أن وجهة النظر التاريخية كانت وجهة النظر الوحيدة المتاحة الممكنة للأنثروبولوجيين الاجتماعيين[19]. واقترح غودفراي لينهارت وكان الزميل ربما الأقرب إليه، أن محاولة إيفانز بريتشارد هذه قد تكون للتكيف مع الرأي الذي كان سائدًا بين الأكاديميين الكبار في أكسفورد[20]. وهناك بعض ممن قللوا من شأن ذلك وأرجعوا ذلك لكل من شخصيته ومن أسلوبه الفكري الحدي، ملاحظين الطريقة التي كان قد انفصل بها عن مالينوفسكي في وقت مبكر ويرغب الآن أن ينفصل عن رادكليف براون[21]. وكان نشر مجموعة قطع من المخطوط التي نشرت بعد وفاته بعنوان **تاريخ الفكر الأنثروبولوجي**[22] توضح بالتأكيد أن بعض الفقرات المختصرة كانت تشير إلى مالينوفسكي ورادكليف وأن تقويمات قاسية بشكل استثنائي ولئيمة كانت موجهة لكليهما. لكن التاريخ الحاضن لا يملك تأثيرًا كبيرًا على بحوث إيفانز بريتشارد الإمبريقية الخاصة، على الرغم من أنها كان يمكن أن تقدم دعمًا لإعادة تنظير بعض الزملاء الشباب. وفي التيار العام للأنثروبولوجيا البريطانية تحركت قوة الوظيفة البنائية الماحقة إلى الأمام ولوقت معتبر.

---

(19) E. E. Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology* (London: Faber and Faber, 1962).

(20) G. Lienhardt, «E-P: A Personal View,» *Man*, vol. 9 (1974), p. 301.

(21) R. W. Firth, «An Appraisal of Modern Social Anthropology,» *Annual Review of Anthropology*, vol. 4 (1975), p. 8.

(22) E. E. Evans-Pritchard, *A History of Anthropological Thought*, ed. by A. Singer and E. Gellner (New York: Basic Books, 1981).

في محاولة للتعامل مع ديناميات التحليل داخل سياق العقيدة البنائية الوظيفية الحقة والتي أخذت إطارها من مقالة شهيرة ألّفها فورتس[23]. ففي تلك المقالة حلّل الوحدات الأسرية بين الأشانتي باعتبارها نتاج تفضيلات غير متوافقة وأنها القوة النسبية التي مالت للتغير بشكل منتظم عن طريق مسارات حياة النساء والرجال. وكما كنت قد اقترحت في حالة محاكاة إيفانز بريتشارد في دراسة الشعوذة، وكذلك تم أيضًا تتبع دراسة فورتس للأشانتي في خيط واحد فقط من خيوط التحليل الأصلي: التأثيرات على الوحدات الأسرية في حالة نضج تقدمي لأفراده. ولهذا فإن عمله قاد إلى خلق نموذج «دورة تطورية» لوصف أمثال هذه المجموعات[24]. لكن فكرة الدورة التطورية هذه قدمت فحسب نافذة متواضعة لبعض الطرق الجديدة في التفكير في عملية وشكل ما.

كان الانتباه لقضايا السلوك الفردي والجماعي أو اختيار معيار مع ذلك أعظم بكثير في فروع أخرى من فروع المدرسة البريطانية، وبالذات عند فيرث وتلاميذه في مدرسة لندن للاقتصاد. وكان هنا وسط له استمرارية غير مقطوعة مع أيام مالينوفسكي الأولى المبكرة، حيث بقيت الأسئلة عن الاقتصاد وعن ممارسة الإنسان للاختيار الفردي لا تزال قائمة على الطاولة. وسعى فيرث بشكل واعٍ للحفاظ على تقليد مالينوفسكي بحيث تكون ندوات القسم مثيرة ومفتوحة ومبدعة واتخذ موقفًا براغماتيًا جدًا إزاء الأساليب والمعتقدات العابرة في المنظر الأنثروبولوجي. ففي خلال خمسينيات القرن العشرين حاول أن يدمج المنظورات الرئيسة عن طريق عرض البناء الاجتماعي والتنظيم الاجتماعي مقابل بعض، بحيث إن البناء الاجتماعي للصفات الأساسية الرئيسة للأشكال الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي يشير إلى الطرق الأساسية التي داخلها أفراد يولدون نماذج عندما يبحرون بحيواتهم ويتبعون اختياراتهم بحسب أوضاعهم. لقد كان إطارًا أعطى فضاء لأسئلة حول طبيعة القيم وسمح للأنثروبولوجي أن يستكشف

(23) M. Fortes, «Time and Social Structure: An Ashanti Case Study,» in: *Social Structure: Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown*, ed. by M. Fortes (Oxford: Clarendon, 1949a).

(24) J. Goody, eds., *The Developmental Cycle in Domestic Groups* (London: Cambridge University Press, 1958).

مفارقات لمبادئ التجريدية وفي الحقائق القائمة على الأرض، مع مقارنة المعايير والأهداف واستكشاف مفارقات التمثلات الجماعية والتصرفات الفردية. لقد قدمت بيئة فكرية للعديد من الأهداف والمغالطات التي أثارتها العقيدة البنائية الوظيفية الصحيحة، وإن كانت في نفسها ما قدمت أجوبة لها قوة مقارنة بتلك العقيدة الصحيحة المقدمة.

كان للقسم في مانشستر بؤرة تركيزه المتميزة، غالبًا باعتباره مكان التوتر بين الوظيفتية ودراسة الصراع. فلقد قام عدد لا بأس به من أفراد مدرسة مانشستر بعمل مبدع ومهم في الصياغة المفاهيمية وفي تحليل الشبكات وفي تصحيح التوازن الذي استدعاه التركيز القاصر على المجموعات التضامنية التي كان قد أنتجها بالضرورة.

وكان أيضًا لندوات مانشستر صفتها المتميزة. فلقد كان ماكس غلوكمان يملك قدرة غير عادية لمقاربة، وبشكل مباشر، البيانات الإثنوغرافية التي جمعها باحثون آخرون وقدموها في أوراقهم واستخدمها بمهارة عظيمة في خلال نقاشات الندوات. وما برز تحت مسمى «منهج دراسة الحالة الممتدة» كان الحصاد الجماعي لمثل هذه المهارات. وكان بالنسبة إلى الزوار الذين يقدمون أوراقًا في مانشستر دائمًا ما كان يشهد تحديًا مثيرًا، فبالنسبة إلى الأعضاء الدائمين لهذه المداخلات العلمية اتخذت شكل أو صفة رياضة دموية. «يمكن أن تراه بشكل إيجابي»، كان هذا التقرير المنتصر الذي سمعته عن واحد من أمثال هذه الجلسات.

لقد كانت كل مجموعة مانشستر مدفوعة في تلك الأيام بحيوية شخصية «ماكس» وبحماسة في الاندماج مع الفكر، وفي الواقع مع الحيوات كلها، ومع أعضاء المجموعة (العصابة) كافة. وحتى في أيام عطلة الأسبوع فإنهم يقومون بالتأكيد على طقوس هوايتهم الجماعية عن طريق مناصرة فريق مانشستر يونايتد. وكانت القوة المهنية لمانشستر تمكن في الاهتمام الجاد المبكر في توسّع إمكانات الحقول الإمبريقية، بشكل أساس في أفريقيا الحضرية ولكن أيضًا في القرى الهندية (فريدرك بيلي) وفي النرويج (جون بارنز) ومحليًا في بريطانيا (رونالد فرانكبيرغ).

لقد وقعت رومانسية أنثروبولوجية من نوع ما مع اكتشاف وافتتاح مرتفعات تلال غينيا الجديدة للبحوث الأنثروبولوجية، وكان هناك قدر كبير ومتنوع ورائع وأخاذ من حياة السكان الأصليين أصبح فجأة متاحًا للدراسة الإثنوغرافية. ولقد تدفق علماء إثنوبولوجيا شباب تدربوا في التقليد البريطاني، وكانوا موجودين في البداية في سيدني ولاحقًا في الجامعة الأسترالية الوطنية في كانبيرا . وكان الاهتمام الابتدائي بطبيعة الحال قد ركز على البناء الاجتماعي، الذي كان في البداية قد حُلِّل على أساس نماذج خط النسب، وتوسعت الافتراضات النظرية والبيانات الإثنوغرافية، وكان بارنز هو رئيس القسم في كانبيرا آنذاك، قد أثار قضية مدى ملاءمة نماذج النسب الأفريقية في مرتفعات تلال غينيا الجديدة[25]. ولقد أثبت ذلك النقد قدرة في تحرير العاملين الميدانيين في غينيا الجديدة من تلك التبعية، لكنهم لم يستفيدوا من الفرصة لتوسيع الأسئلة النظرية عن طريق إعادة التفكير في مدى ملاءمة نماذج النسب كما استخدمت في المادة الأفريقية الأصلية.

وبمرور الوقت والوضوح والدقة التي تم اكتسابها في تحليل البنى الاجتماعية خلقت فضاء لطموح جديد في تحليل الطقوس والرموز. ولقد قدمت خطوة رُحب بها، قدمها سرينيفاس وكان آنذاك في أكسفورد، وهو الذي أوضح أن التعابير المباشرة للعلاقات البنائية في الأسرة والزواج يمكن أن نجدها في مصطلحات كورج لطقوس الزواج[26]. وكانت بحوث فيكتور تيرنر، والذي كان آنذاك في مانشستر، على مجموعة من رموز اللون بين شعب ندمبا قد بدأت من نفس المكان ولذلك أثارت اهتمامًا بليغًا. لكن تيرنر سرعان ما أدرك أن مقاربة سرينيفاس كانت تقدم جهدًا حرفيًا جدًا ومباشرًا لمعادلة رموز لمعاني الأنثروبولوجيا البنائية ولنماذجها مادة مادة. وبالتالي تحول الاهتمام إلى تأطير أعرض وأوسع لمثل هذا التحليل، وكان يعتمد بشكل متزايد على نظريات الاتصال وعلى التفكير التحويلي من مثل ما كان قد ظهر بالفعل في بحوث كلود ليفي ستروس، وإن كان تأثير نص ستروس كان ينفذ ببطء في التقليد البريطاني.

---

(25) J. A. Barnes, «African Models in the New Guinea Highlands,» *Man*, vol. 62 (1962), pp. 5-9.

(26) M. N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India* (Oxford: Clarendon, 1952).

برز صخب وضجيج بين الأنثروبولوجيين البريطانيين حول عجز النظرية الأنثروبولوجية وعدم قدرتها على معالجة أسئلة التغير الاجتماعي. ففي براديغم مالينوفسكي الثقافي كانت القضية يُفكر فيها باعتبارها موضوع عقد ثقافي بشكل أساسي، بسبب تأثيرات الأفكار وانهيار الاندماج الثقافي كنتيجة لتدخل قوى خارجية. وفي براديغم رادكليف براون البنائي، فإن مجرد وصف التغير الاجتماعي كان يفترض صعوبات، نظرًا لأن البناء الاجتماعي كان يشير بشكل واضح جدًا وبالتعريف إلى شيء مستمر، مع ارتباطات وظيفية داخلية. لهذا فإن التحليلات الأنثروبولوجية دائمًا ما بدت على أنها تتحول لأن تكون محافظة وفي مصلحة البنى القائمة - على الرغم من الطبيعة الراديكالية السياسية الجنيالوجية لمعظم الأفراد من الأنثروبولوجيين - ولقد ساعد استخدام التركيز التزامني والأداة الأدبية للحضور الإنثوغرافي في الكتابة الأنثروبولوجية في أن تشوش على قضايا الوقت وإعادة الإنتاج. وحتى التوترات التي سعى زملاء مانشستر أن لا يقطعوها عادة ما ظهر أنهم يحلون أنفسهم من دون تبعات من أجل تحليل التغير.

وكان الرأي القائم أحيانًا هو أن النماذج الوظيفية البنائية كانت عبارة عن نماذج توازن وأنها يجب أن تكون كذلك بناء على فضيلة الافتراضات التبسيطية الضرورية لوصف أي شيء معقد مثل المجتمعات الوظيفية. ولتحلية حبة الدواء المحبطة هذه، كان الرأي قد ذهب إلى القول إن هذه النماذج كانت نماذج «توازن دينامي». لكن نماذج المجتمع الذي قدمه الأنثروبولوجيون نادرًا ما كانت قادرة على توضيح كيف كانت تلك الأشكال الاجتماعية هي بالفعل نتاج أي شيء دينامي، وإنما عوضًا عن ذلك، فإنها كانت قد لجأت مستخدمة أسلوبًا دائريًا وتوسعت بقواعد مؤسسية لإظهار بنية سابقة الوجود أظهرت نفسها في صورتها تمامًا.

وفي براديغم فيرث كانت أسئلة التغير نوعًا ما يمكن تتبعها لأنها كانت دائمًا تعترف بدور لاختيارات الأفراد وتبعاتها المتراكمة. ولكن فيرث في جهوده للحديث بلغة زملائه وتلاميذه، وجد أنه من الصعب حل القضايا على المستوى النظري واستمر في التفكير في بعض أنواع الغموض الذي يرى أن ممارسة الحرية الفردية ينبغي أن تنتج في نماذج من السلوك الاجتماعي تكون قد أظهرت درجة من الاستقرار يمكن أن تُوصف كبنية.

كان إدموند ليتش (1910-1989) في كامبريدج الأنثروبولوجي الرئيس الذي صارع وبشكل مبدع هذه القضايا. فلقد كان أيضًا هو من أوجد قنطرة بين البنيوية الاجتماعية التي كانت قائمة في تلك الفترة التي كنا نناقشها مع الإطار البنائي لما بعد عام 1970. وفي هذه المحاضرة تعاملت فحسب مع فكرة حول دستور مجموعات اجتماعية واقعية وتحديد نماذج النشاط الاجتماعي كما ظهرت بين الناس.

في خلال سنوات قليلة، قُدم لليتش موقفان، أحدهما في عام 1954 والآخر في عام 1961 (فمرة خلال ندوة عندما كان انتقد على تغيره موقفه، عندها وقف على أحد ساقيه وأعلن أنه وجد من الصعب جدًا أن يبقى على موقف واحد ولفترة طويلة من الوقت!)؛ إذ كان الموقف الأول قد تطور في كتابه المشهور **الأنظمة السياسية لمرتفعات تلال بورما: دراسة للبناء الاجتماعي لشعب الكاشين**[27]. ولقد كانت دينامية وصفه للمجموعات الاجتماعية التي شكلت في عدد كبير من السكان من قبائل تلال كاشين في الشمال الشرقي لبورما إنما كان يعتمد بشكل أساس على التفسير الذي كان ينتمي إليه الكاشينيون لمجموعة من الأفكار ما كانت متوافقة بعضها مع بعض في سعيهم لها والتي مالت للتقليل من الشروط المسبقة لأي بنى اجتماعية ظاهرة كانوا قد أسسوها. فمن ناحية، احتضن الكاشينيون مثاليات سياسية للمساواة بين مجموعات أبوية النسب صغيرة متجاورة، ومن ناحية أخرى احتضنوا أفكار زواج وعلاقات مصاهرة مالت نحو إنتاج هرمية تراتبية. وباستخدام إدارة جماعية حذرة لممارسة الزواج، كان بإمكان الدوائر المحلية المتداخلة الزواج العشائري النسب أن يمنحهم موقتًا قدرة المحافظة على المساواة، في إطار بنية كان يسميها الكاشينيون الغوملاو (Gumlao). لكن تتبع الطموح الفردي المستمر كان يهدد هذه الوضعية وحولها بالفعل إلى بنية هرمية تراتبية، تسمى محليًا غومسا (Gumsa). ومع ذلك مال الإبداع الناجح للتراتبية الهرمية أن يُعجل بقيام تمردات هو بذلك يقود إلى إعادة تأسيس المساواة. وإذا ما التراتبية الهرمية تمكنت بنجاح أن تبقى على الرغم من كل العقبات، فإن المجموعة ستصبح بالتالي إثنيًا مصنفة مرة أخرى على اعتبارها شان تشبه السكان المحيطين بدول الشان.

(27) E. Leach, *Political Systems of Highland Burma.*

بعبارة أخرى، أي ترتيب محلي خاص كان يميل إلى أن يكون غير ثابت وأنتج البناء الاجتماعي تدفقًا مستمرًا وتغيرًا في كل المنطقة. ولقد وصف التحليل بشكل ناجح الديناميات المولدة لهذا التدفق والأشكال الاجتماعية المتغيرة. وعلى الرغم من أن النقاد اعترضوا على أن هذا كان عبارة عن حالة إثنوغرافية خاصة جدًا، فإن بإمكان المرء أن يلاحظ أن تفصيلات التحليل الإثنوغرافي يصف حالة تفصيلية خاصة فحسب. وإضافة إلى الاعتراض الآخر، بأن المساحة الإثنوغرافية الأوسع والتي خرجت من الديناميات كانت فحسب تذبذب دائم بين شكلين ظاهرين، وكان سيكون الجواب أن هذا ما كان كليًا صحيحًا وأنه ما كان سيعني شيئًا على أي حال. فما كان بمقدرة أحد أن ينكر أن هنا كان يمر بتحليل ناجح لديناميات ولتغيير بينما هناك مجتمعات محلية اجتماعية أخرى كانت هي أيضًا تمر بتحولات بطريقة يمكن أن تُوصف وأن تُحلّل.

كان الكتاب الذي تناول الكاشينيين أيضًا غنيًا جدًا في محتوى آخر بحيث أصبح مكان تقدير عظيم، لكن غالبًا ما أسيء فهمه ولم يعدّل ذلك قط. وكما لو أن ليتش قصد أن يقيد قراءة بشكل إضافي، أنتج ليتش بعد ذلك تحليلًا تفصيليًا مضنيًا لتنظيم مجتمع في قرية صغيرة في ما يعرف الآن بسريلانكا على مدى فترة سبعين عامًا[28]. وفي تحليله هذا كان يرى أنه بغض النظر عن الاستقرار وحتمية الشكل الاجتماعي الذي أظهرته القرية ما كان من تأثير أفكار القرية الثنائية لسكانها ولا بسبب ممارساتهم الزواجية وإنما كان بسبب الطبيعة المخطط الدائم لخزان مياه القرية وقنوات الري والحقول فيها. وهو بذلك تساءل عن النظام المفاهيمي الكلي الذي كان يشكل الوظيفة البنائية.

لقد اقتبس ليتش عن فورتس وجهة النظر المتعارف عليها: «'الميل' نحو التوازن مرسوم في كل قطاع من قطاعات مجتمع الحكاية وفي قطاعات المجتمع ككل، إذ من الواضح أنه كان نتيجة لخط نسب مبدأ مهيمن في البناء الاجتماعي... والغياب الكامل تقريبًا للتفاوت الاقتصادي... يعني أن المصالح الاقتصادية

---

(28) E. Leach, *Pul Eliya, a Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961).

لا تقوم بدور عوامل دينامية في البناء الاجتماعي»[29]. وكان ليتش يرى أن وجهة نظر كهذه كانت تعكس اختبارًا قبليًا (Priori choice) لنظريات النسب لعزل وإعطاء خصوصية للقرابة على حساب كل العوائق الأخرى على الشكل الاجتماعي. لكن كانت كل من المجموعات الاجتماعية وسلوك الأفراد، كما يرى، أكثر تأثيرًا بسبب أوضاع مادية في الحالة التي قام بتحليلها وربما تبرهن على ذلك في حالات أخرى أيضًا إن كان منظور المحلل كان قد وسع. وفي النهاية انتهينا إلى دورة كاملة والعودة إلى النقطة التي فيها الافتراضات المؤسسة قد أقيمت لبناء تحليل وظيفي بنائي وقد رفضت فيها نظرية النسب.

يثير النقاد أيضًا مشكلة مفاهيمية عميقة ظهرت على السطح في فكر بعض الزملاء الأميركيين، بمن فيهم ديفيد شنايدر: وهي كيف يمكن تحديد هوية أي شيء على أن يشكل بشكل محسوس وبشكل جوهري القرابة في محتواها عندما تكون الأمور المتبادلة بين القرابة هي بشكل واضح أمور تتعلق بالعمل أو الاستهلاك أو الأرض أو السياسة. لكن جدل ليتش كان تفصيليًا ودقيقًا معًا وحواريًا جدًا، بحيث إن أهميته العامة لم تُقدر بشكل واسع. وبالفعل قد يرى أحدنا أنها تمثل أيضًا درسًا غير موجه ضد الطموحات الماركسية التي ازدهرت وأينعت في ربع القرن الذي تلا عن طريق عرض كيف أن دراسة إمبريقية لمجتمع له أساس مادي كان سيحتاج إلى أن يتم تتبعه في تحليل أنثروبولوجي دينامي.

لقد ظهرت هاتان الدراستان لليتش كنتيجة لموضوعات كانت قد أثيرت داخل سياق خطابات الوظيفة البنائية، لكن كل موضوع قاد بطريقته الخاصة إلى تشكل موقف نظري مختلف تمامًا. أما بقية بحوثه، من ناحية أخرى، تسامت حقًا على الوظيفة البنائية وأسست بدايات جديدة كليًا، سنناقشها، مع بحوث فيكتور تيرنر في المحاضرة القادمة.

كانت جمعية الكومنولث للأنثروبولوجيا الاجتماعية قد أسست عام 1946 وخلقت لأول مرة إطارًا مهنيًا للتقليد البريطاني. وأصبحت ساحة رئيسة لخطاب

---

(29) Fortes, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, p. x, and Leach, Ibid., p. 8.

حول موضوعات كانت مركزية للبحث الأكاديمي بالنسبة إلى الأنثروبولوجيين الاجتماعيين، وقوة رئيسة في الحياة الفكرية لأعضائها. ولكن مع ذلك كانت هناك مسافة على الحدود موضع ازدراء قسمت عددًا من الباحثين الكبار وزملاء مهنيين ممن وجهوا الأنثروبولوجيا البريطانية في هذه الفترة. فلا تزال بعض الصداقات وبعض شروط الاحترام المتبادل تتخطى ما يُقسم: ولقد فهمت أنه يتوجب أن يكون هناك، على الأقل لفترة طويلة، علاقات حميمة واحترام بين إيفانز بريتشارد وفورتس وغلوكمان وكانت هناك علاقات حميمة بين ليتش وفيرث وبين ليتش وشابيرا ولفترة قصيرة نوعًا من الاحترام المتبادل بين ليتش وإيفانز بريتشارد.

على الرغم من أنه كان هناك حب مفقود بين معظم أفراد هذا الجيل العظيم، سمح للمتمرد العبقري إدموند ليتش فحسب، من إظهار بعض فروقه الهامة بينه وبين زملائه من خلال النشر. فلقد كشف جاك جودي مؤخرًا كثيرًا من هذه الانقسامات والامتعاضات[30]. ففي العلن مال الكبار أن يتصرفوا بطرق يخفون فيها فروقاتهم واختلافاتهم: فلقد كانت تُحسب بشكل دقيق في ما نشروا حول أصول اختلافاهم، وكانوا نشطين فعالين ويدافعون بشكل إيجابي بعضهم عن بعض إزاء الزملاء الأصغر سنًا والتلاميذ. لهذا كان يظهر نوعًا من التجانس الفكري ساد بينهم، لكن كانت حتى الانحرافات البسيطة التي يقوم بها بعض الزملاء الأصغر سنًا تقابل بعقوبات صارمة.

الوحدة المعتبرة التي كان يتمتع بها التقليد البريطاني من عام 1945 حتى عام 1970 تمت المحافظة عليه بالجزرة والعصا معًا: فالأفكار التي قدمها التقليد كانت مثيرة وكانت الانتقادات الداخلية قد خفت. لكن هل كان هذا الوضع هو الوضع المثالي لازدهار تقليد بريطاني؟ أعتقد أن الوضع كان له مزاياه وعيوبه، فلقد أبقى على الخطاب الأنثروبولوجي متماسكًا وقوّى أداء الجميع، كفرقة سيرك، وخلق عالمًا مشتركًا لخطاب وحقق بعض إنجازات نظرية مشتركة، لكنه أخر بحوثًا نقدية وقلص إمكانات الإبداع الفردي. ومن المثير فحص المطبوعات

---

(30) J. Goody, *The Expansive Moment: The Rise of Social Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

التي قام بها الجيل المؤسس بعضهم مع بعض في البداية، عندما ألقوا مجموعة عام 1949 المعنونة «البناء الاجتماعي» لتكريم رادكليف براون ونشروها (ربما ألغيت في بداية الأربعينيات نظرًا لأنها كانت قد قصد منها أن تكون لتكريمه عند تقاعده عام 1946)[31]. وحتى لو استبعدنا الأوراق المقدمة من مساهمين غير بريطانيين، فإن المقالات في تلك المجموعة كانت قد تميزت بنوع صاخب الشغب وبأصالة ووعد (أنا جزئيًا متحيز لمقالة أعدها غريغوري بيتسون حول التوالد بالانغلاق (Schismogenesis) ولمقالة أعدها فيرث حول السلطة وأسلحة الضعفاء في تيكوبيا ومقالة لفورتس حول كيفية معالجة الإحصاءات والعمليات والشكل في تحليلية موضوع قرارات السكنى بين الأشانتي). هذا النوع من الشعور بالضخامة سريعًا ما اختفى، ومقارنة، مع مجموعات المقالات المختلفة التي نشرت لاحقًا، فقد كانت أكثر ارتباطًا بالتيار الأرثوذكسي ويمكن التنبؤ بها وكانت أكثر رسمية نوعًا ما، مما هي أكثر فائدة، فإنها أقل أصالة بشكل متميز وربما كانت السنوات الذهبية للتقليد البريطاني تم بيعها بثمن باهظ.

(31) M. Fortes, ed., *Social Structure: Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown* (Oxford: Clarendon, 1949).

الفصل الخامس

الإرث المستمر للتقليد البريطاني 1970-2000

دعوني أبدأ بملاحظة ارتباك شخصي. لم يكتب، أو بالأصح، لم يُدرَّس من قبل أي تاريخ للأنثروبولوجيا، وعند هذه النقطة فإنني أواجه معضلة ما كنت أتوقعها. ففي إطار التسلسل الزمني الذي اخترناه جميعًا في سلسلة المحاضرات المقدمة هنا، انتقلنا من ماضي بعيد نحو حوادث وأشخاص هم أكثر وأكثر معروفون ومشهورون، ونشعر ونحس بعالمهم بشكل متزايد، لأنه أصبح خطوة خطوة يشكل عالمنا بشكل أكبر، على الرغم من أننا ما زلنا نستطيع أن نراه بحكمة الإدراك المتأخر الإضافية. ولكن عند هذه النقطة تداخلت الحكاية بمساري الشخصي لدرجة أن مهمتي الآن أصبحت مهمة الحديث عن أفكار وأوضاع أنا على اطلاع عليها وهي اليوم تشكل حاضري وهو وقت لا يمكنني أن أجربه سوى كمعاصر فيه.

مع ذلك فإن قرائي، الأصغر مني سنًا، سوف لن يشاطروني هذا التغير في المنظور: فبالنسبة إليهم ما زلت أتحدث عن ماض لم يصبح بعد جزءًا من تجربتهم المباشرة. والمربك أكثر، أن بعض هؤلاء الشباب سوف يتطفلوا ويقحموا أنفسهم الآن في وصفي أو حكايتي: فهؤلاء مساهمون في حقلنا العلمي المشترك وإن كانوا مع ذلك ليسوا منخرطين في بعض هذا الحاضر الخاص بي. أنا لا أعرف ما الفرق الذي يمكن أن يصنعه سرد تاريخ ما. وللهروب من تشوشات وضعية بعض بحوثي الخاصة التي تميل إلى أطراف ما، والتي ربما كانت ستدرج أو توصف ضمن التقليد البريطاني، على سبيل المثال، بحثي حول التقايضية، فلقد تجنبت الدخول بشكل حميم في أوضاع بحوث الشباب الأصغر مني سنًا ولهذا فإنني سأتعامل مع الفترة الزمنية 1970-2000 على نحو عابر أكثر مما فعلتُ بالنسبة إلى الفترات السابقة.

أولًا: أحتاج إلى أن ألحظ حادثة خارجية غيرت سياق الممارسة الأنثروبولوجية البريطانية، فالانتفاضة الطلابية لعام 1968 حطمت العوائق المؤسسية وغيرت علاقات القوة، وأسس السلطة داخل إطار الأكاديميا أيضًا. كان الأنثروبولوجيون أنفسهم منخرطين بشكل محوري في قيام تلك الحوادث، بحيث أن عالمهم كان قد تغير تمامًا بسببها. ولقد اقترحت أن كبار علماء الأنثروبولوجيا في أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين في بريطانيا كانت لديهم قوى توجيهية واسعة على من يشرفون عليهم من الباحثين الشباب، وكانوا بشكل استبدادي يسيطرون على منح البحوث وعلى التعيينات، على سبيل المثال اقترحت أنهم كانوا يستخدمون هذه القوى لتشديد قبضة سلطتهم الفكرية الخاصة. ولقد فهم من كانوا يصغرونهم كيف كانت تتم التعيينات وكيف كانت تُقام الأقسام العلمية، وبشكل عام كانوا يقبلون قرار من يكبرونهم. فلقد كان إدوارد إيفانز بريتشارد واضحًا جدًا في مسألة هذا المزيج من السلطة الفكرية والإدارية. ومارس ذلك بقوة عظيمة في خلال فترة تقلده المنصب، كما كان ذلك واضحًا، في الوقت الذي كانت فيه المناصب قليلة شحيحة، وكان قد تقلد غودفراي لينهارت منصبًا أساسًا، وهو من كان قد اختار لينهارت حتى قبل أن ينتهي من المرحلة الجامعية الأولى وحتى قبل أن يقوم بأي بحث[1] ولكن بعد عام 1968 هذا النوع من القوة الاعتباطية ما عاد ممكنًا واستُبدل بإجراءات لجان، وهو أمر يعرفه كل من الأساتذة والباحثين الشباب، لهذا لم يعد من الممكن توجيه الباحثين الشباب وضبطهم بشكل فعّال كما كان الأمر في السابق.

نتيجة لقمع التمرد السابق يمكن أن يُنظر في مجموعة مقالات أميريز بيترز التي نشرت بعد وفاته، فلقد نشرت بتحرير جاك جودي وإيمانويل ماركس[2]. فلقد نشر بيترز في الستينيات مقالات عديدة رفيعة المستوى اعتمدت على مواد إثنوغرافية عن بدو شرق ليبيا، ممارسًا لنوع من النقد الداخلي المعتدل وتصحيح

---

(1) J. Goody, *The Expansive Moment: The Rise of Social Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 81-82.

(2) E. L. Peters, *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

جوانب من نظرية خط النسب، كما كان شكلها آنذاك. لكن هذه المجموعة التي نشرت بعد وفاته كانت تحتوي إضافة إلى ذلك على أربع مقالات لم تُنشر سابقًا، ربما كانت في الأصل قد كتبت في الوقت نفسه، والتي تذهب أبعد كثيرًا في نقدها ومزاجيتها. فيبدأ الكتاب بتقويم حاد ومدمر لكتاب إيفانز بريتشارد حول الحركة السنوسية، وبوصفه يقدم حالة جامدة في افتراضاته ووصفه السطحي جدًا. ونظرًا لأن هذه الدراسة قد مجدها إيفانز بريتشارد نفسه باعتبارها دراسة حالة نموذجية تشكل نوعًا من تحليل تاريخي سيحل محل الوظيفة البنائية في الأنثروبولوجيا، فإن أهمية النقد لا يمكن المبالغة في أهميتها. ففي الفصل السادس من هذه المجموعة، قدم بيترز تحليلًا مقنعًا لديناميات السياسة والقيادة وطريقة تشكل المجموعة بين بدو شرق ليبيا (سرينيكا)، ويكون بذلك قدم تحليلًا للأسلوب الاجتماعي والسياسي لعمل نظامهم النسبي (lineage System). وكان التحليل إبداعيًا في مادته وفي افتراضاته النظرية وقدم حلًا لبعض العوائق التي كانت مستمرة في منوال أرثوذكسيات خط النسب.

في تقييمي كان نشر هذه التحليلات في وقت مبكر بالإمكان أن يساهم بشكل عظيم في تقدم فهمنا للسياسة القبلية، نظرًا لأنها ذهبت بعيدًا لردم الفجوة بين بنى نسب المصاهرة الانقسامي السابقة والمجموعات السياسية وشبكات كانت قد ظهرت على الأرض بين البدو. ولقد كان جبن المؤلف أو السيطرة الكاملة من طرف رؤسائه الكبار معًا الذين حالوا دون نشر هذه المقالات في الوقت الذي كتبت فيه والتي كان يمكن أن تحل أسئلة مهمة أدت إلى تأخر تفكير العديد من الزملاء، وبإمكاننا فحسب أن نفسر ذلك عن طريق التأمل في علاقات القوة داخل إطار الأنثروبولوجيا البريطانية التي كانت سائدة آنذاك. فلقد كانت فرصة ضاعت كان يمكن أن تساعد على التوسع والتحول بأسلوب ملائم في ذلك الوقت لتأسيس بنى نظرية جديدة «للمدرسة البريطانية».

هناك أنثروبولوجي آخر قام بالبناء على أساس التقليد البريطاني الذي شارك فيه الجميع، لكنه ذهب إلى ما هو أبعد منه واشتق أرضية جديدة هو فيكتور تيرنر (1920-1983). فلقد طور بنفسه مواد إثنوغرافية غنية بشكل غير عادي وتفصيلية

من ندمبو في أميركا الوسطى وبناء على بعض النبضات من التحليل النفسي، قدم تحليلًا للرموز من أساسات كان قد جيء على ذكرها في تحليل رادكليف براون للعواطف بين سكان جزر الأندمان[3] وعوضًا عن تحاشي العاطفة والتأثير، كما كانت القاعدة في الأنثروبولوجيا البريطانية للثلاثين سنة الماضية، سعى تيرنر لاستيعاب جاذبية الرموز الكثيفة ومعناها في العديد من طقوس الاندمبو، وربطها بسياقها الاجتماعي، وبحث عن المعاني والذاتيات التي ولّدتها. وخلال فترة الستينيات كتب سلسلة رائعة من الدراسات حول طقوس البدء في الانضمام إلى جماعة وطقوس الوفرة والغنى بين الأندمبو، ووصف كذلك نشاط الأندمبو الشامانية باعتباره نظام معرفة السكان الأصليين[4]. وكان الدرس المستفاد من هذه الدراسات هو توضيح الصفة المميزة للرموز: تعددية أصواتها وغموضها وقوتها. واستخدم تيرنر أيضًا البحث المبكر لأرنولد فان غينيب[5] لتطوير مفهوم عتبة الشعور (Liminality) وتعميمها بطرق مجزية وواضحة[6]، ولكنه انتقل بعد ذلك إلى الولايات المتحدة في سبعينيات القرن العشرين مما أدى إلى تقلص تأثيره المباشر في الزملاء البريطانيين الشباب.

حدث التحول الأساس في المناخ النظري داخل السياق البريطاني في نهاية الستينيات كنتيجة لبحوث إدموند ليتش. فمنذ أن نشر مقالاته الأولى عن بنى القرابة، عمل ليتش على تجريب أنواع أخرى من البنيوية، النوع الذي يقوم على استكشاف نظائر تجريدية غالبًا، ويقوم على تصميم عمليات من مثل ارتكاسات، متاملًا في أسلوب تفكيره الهندسي والرياضي. وعندما تحول وبشكل متزايد خلال

---

(3) A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology Anthony Wilkin Studentship Research, 1906* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1922 and 1948).

(4) V. Turner: «Colour Classification in Ndembu Ritual: A Problem in Primitive Classification,» in: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. by M. Banton (London: Tavistock, 1965); *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967), and *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia* (Oxford: Clarendon Press, 1968).

(5) A. Van Gennep, *The Rites of Passage* (London: Routledge & Kegan Paul, 1909 and 1960).

(6) V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (London: Routledge & Kegan Paul, 1969).

الستينيات من دراسة البنى الاجتماعية إلى دراسة المعنى، فإنه قام بذلك عن طريق استخدامه مقاربات نظرية عالية التجريد لدراسة بنية التفكير والتواصل. وخدمه كلود ليفي ستروس كمثير بطرق عديدة، كما خدمه اللساني البنيوي رومان ياكبسون الذي كانت له معه اتصالات شخصية في ما بين عامَي 1960 و1961 في خلال السنة التي قضاها كزميل في معهد الدراسات المتقدمة في بالو ألتو في كاليفورنيا.

تقريبًا في نفس الوقت، كان ليفي ستروس أيضًا يحصل على بعض الاهتمام، وإن كان بشكل متأرجح في نفس دوائر الأنثروبولوجيا البريطانية التي كان يتزعمها رودني نيدهام في أكسفورد حيث أعدت الأرضية لاستقبال بنيوية فرنسية بسبب الميول المثالية لفكر إيفانز بريتشارد حول البناء الاجتماعي، في أثناء فترة الزيارات التدريسية لكل من فرانتس شتاينر ولوي ديمون. وفي عام 1963 قررت الجمعية البريطانية الأنثروبولوجية أن تجمع وتقيم بعض هذه الأفكار وأن تكرس جلسة مستقبلية لسلسلة من الأوراق البحثية بخصوص عمل ليفي ستروس. وكان ليتش قد جيء به متأخرًا لترؤس الجلسة وكانت مجموعة المقالات الناتجة عن هذه الجلسة، والتي ظهرت عام 1967، قد جاءت متنوعة ومثيرة ولكن بعض هذه المقالات كانت عرضية وسطحية في تناولها لبحوث ستروس. وأشارت مقدمة ليتش إلى قدر من ذلك، فكتب موضحًا «إذا كان هذا الكتاب يقدم تنويرًا أو إلماحة فإن ذلك إنما يعود إلى الضوء الذي سلطه على افتراضات واتجاهات بعض علماء أنثروبولوجيا اجتماعية بريطانيين عوضًا عن أنه بسبب أي تحليل متجانس لبحوث قام بها بعض علماء أنثروبولوجيا أحياء متميزين في أوروبا القارية»[7]. ولقد جاء ذكر بعض إحباطات وتشوشات ما وراء الكواليس بسبب هذه الجلسة في مناقشة سيرة ليتش التي أعدها ستانلي تامبيه[8] ومع ذلك، فإن نتيجة كل هذه النقاشات كانت، مع مر الزمن، إحلال بنيوية حديثة تجريدية بشكل قوي، ووضعها على جدول أعمال التفكير الأنثروبولوجي البريطاني.

---

(7) E. Leach, «Introduction,» in: *The Structural Study of Myth and Totemism*, ed. by Edmund Leach (London: Tavistock, 1967), p. vii.

(8) S. J. Tambiah, *Edmund Leach: An Anthropological Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 234-258.

كان مسار ليتش الخاص للبنيوية في أغلبه استكشافيًا ومكثفًا بشكل كبير، وفي بعض الجوانب طبقه بشكل صارم واسع على البناء الاجتماعي والفن والعمارة والاتصالات غير الشفوية ومفردات سوء المعاملة والطقوس والأسطورة ومجالات أخرى. ولقد استخدم تحليليه عمليات منطقية قليلة مأخوذة من هندسة الاتصال، بشكل أساس، من تلك التي تشمل تقابلات ثنائية وارتكاسات وتحولات أخرى، واستكشاف زوائد وتكرارات التباينات والتعارضات وتأثير الوسطاء، بمعنى الحالات الشاذة الساكنة «لاستبعاد الوسط» والتي بمقتضى ثنائية النوع بحسب ليتش (-أ- هي ما ليست -أ- إلاه) وفي تحليل الأسطورة قَبِل ليتش بشكل إضافي التعريف الليفي ستروسي - من وجهة نظر وظيفية - وذلك بمعالجتها باعتبارها جسدًا واحدًا (Corpus) تلفيقيًا للأساطير جاءت من أماكن مختلفة. ووسّع هذه الحرية في معالجته لكل مجموعة أساطير الكتاب المقدس باعتبارها تشكل نصًا واحدًا من دون اعتبار للفترات التاريخية المختلفة المنفصلة التي تكونت فيها. ولقد هددت وألهمت بل وحتى حيرت هذه المقالات القصيرة والطويلة التي ألّفها العديد من الأنثروبولوجيين البريطانيين الشباب منذ ذلك الوقت.

كانت إحدى صعوبات قراءة نصوص ليتش هي التمييز، عندما كان ينوي أن يقدم فكرة بوصفها جزءًا من افتراضات جديدة ومن مجموعة نظرية متجانسة، وعندما يتلاعب ويرتجل ويغير مواقفه. فالتقليد البريطاني القادم من فترة تماسك وأرثوذكسية فلسفية لا بأس بها، يجعلنا نتساءل عن كيف كان يتسنى للمرء أن يحدّد هوية الموقف الأنطولوجي الذي كان يتمسك به ليتش؟ ويجعل المرء يتساءل: التجريدات شبه الموضوعية للبنيوية هل قصد بها أن تزود مجموعة من الآليات التي يمكن بوساطتها أن يستكشف المحلل الموضوعي بشكل براغماتي العلاقات الموضوعية للمتغيرات؟ أم أنه يُقدم لنا جهدًا، كما يطالب ليفي ستروس، لتغطية كيف تعمل كل العقول الإنسانية دائمًا؟ أم هل هناك بالفعل بديل ثالث كما يقترح تامبيه[9]، مما أعطى تلك الأشكال الثقافية أنطولوجيا متميزة؟

---

(9) S. J. Tambiah, *Edmund Leach: An Anthropological Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 348-355.

أجد أن هناك بعض الاقتراحات المثيرة جدًا تكمن في نوع من بديل ثالث في نص ليتش العام المعنون **الأنثروبولوجيا الاجتماعية**[10]. فهنا يظهر أنه يمنح الأفراد مجالًا خاصًا للفردية وللعقلانية الهادفة والمشكّلة للذات، لكن يمنح أيضًا مجالًا للمسلّم به من بُنى نجسدها ونمثلها فرديًا وطوعيًا. فيلاحظ، مع مناشدة استنباطية تسعى لفحص أفكار حيواتنا الخاصة ومشاعرها، وكم هي الأشياء التي نأخذها كمسلمات في ممارستنا الحياتية، من مثل الشكل الهندسي لمنازلنا والمنطقة السكنية والطريقة التي نُعد بها غذاءنا والوجبات التي نستهلكها، وإحساسنا بما هي الطريقة الملائمة الصحيحة للسلوك نحو الأقارب والجيران والأشخاص، وبأنواع الملابس وأساليب اللغة الملائمة في مناسبات مختلفة، وكيف هذه المناسبات نفسها يتم تشكيلها وتصنيفها؟.. إلخ. لكن «هذه الصفات المميزة لأساليب حياتنا الخاصة ليست من صنعنا... فقليل من سلوكنا العام فطري (innate) ومعظمنا لديه قدر محدود فحسب من الأصالة الإبداعية. فنحن نتصرف كما نتصرف لأننا، بطريقة أو أخرى، تعلمنا من الآخرين أن هذه هي الطريقة التي يجب أن نتصرف بها»[11].

إلى الآن كل شيء على ما يرام. لكن عندما أرغب أن أعرف، كيف تشكلت هذه المسودات المتعارف عليها، وأين وكيف ظهرت هذه الأشكال، ربما ليس بشكل مباشر من البنية العامة لعقل كل فرد من البشر، كما كان سيدفعنا ليفي ستروس أن نفترض، إنما عوضًا عن ذلك كنتاج لعوائق في حقل تفسيري أو مجال اتصالي، حيث توجد مجموعة متميزة من عمليات متراكمة تولّد الأنواع الرائعة لانتظامات تكشفها تحليلات ليتش البنائية؟ فإذا كان الأمر كذلك، فإنني أعتقد أننا بحاجة إلى تحديد هوية هذه العمليات ودراستها، وليس فحسب الاستمرار في تقديم المزيد من الأمثلة لمخرجاتها المنمذجة في الشكل الملموس لتعارضات أو التواءات بنائية. ولكن ربما في محاولة دفعي بهذا النقد إلى الأمام أقلل من شأن خطوات رئيسة وأساسية للتحليلات التي يقدمها ليتش. وربما أقوم بطلب متعجل بل وحتى المطالبة بنظرية كاملة ومرضية كانت ستقدم كل الإجابات.

---

(10) E. Leach, *Social Anthropology* (Glasgow: Fontana Paperbacks, 1982), pp. 122ff.

(11) المرجع نفسه، ص 128.

ليكن الأمر كذلك، فإن كتابات ليتش وليفي ستروس حول البنيوية تركت من دون شك علامات مميزة على بحوث مجموعة من الأنثروبولوجيين البريطانيين الشباب، بدءًا من دراسة نور يلمان الأنيقة **تحت شجرة البو**(12) ووصولاً عبر بحوث كريستين هيو - جونز(13) وستيفن هيو - جونز(14) وعدد آخر.

الأكثر ديمومة هو أن البنيوية جاءت بقدر واسع من التغييرات للأنثروبولوجيا البريطانية، فلبعضهم كانت ممكنة. فلقد سمحت مثلا لماري دوغلاس (1921-) لمتابعة اكتشافها الميداني لحيوان البنغولين (pangolin) (أم قرفة) الغامض عند شعب ليل (Lele) وطورته إلى تحليلها الناضج في تصنيفات الحيوانات بين الليليين (Leviticus) وجهدها أيضًا في تشكيل فهمنا وللأبد إلى أن القذارة ينبغي أن تفهم من خلال السياق المكاني. وبشكل أوسع قدمت البنيوية للعديد من الأنثروبولوجيين الشباب إطارًا ومفردات لتنوع عظيم من استكشافات البيانات الثقافية. لكن في مهنة الأنثروبولوجيا ككل، قادت إلى نوع من فيضان غير منضبط من «تسليط ضوء البنيوية» للقيام بتمارين غير مهمة بما في ذلك تشجيع التحليل الثنائي، وأساليب تطبيقها على كميات سطحية من البيانات وتركها عند ذلك المدى. والمشكلة، هنا، أنه لا يظهر أن هناك أي اتفاق في الأنثروبولوجيا البريطانية الراهنة على قوانين تحدد أي تحليلات من الضروري أن تستمر، وأي تحليلات ينبغي أن تستبعد.

لتقويم ما كان يجري في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية في حوالى عام 1970، كانت التأثيرات المختلفة المتنوعة للماركسية ونمو النزعة النسوية معًا بحاجة إلى أن تؤخذ في الاعتبار. فلقد ألهمت حوادث كانت راهنة في القارة الأوروبية وفي الولايات المتحدة، وربما كانت النزعة النسوية الأكثر عطاءً واستمرارية من منظور التغيرات لاقتحام الوعي الأنثروبولوجي البريطاني في هذا الوقت. وعلى الرغم من الحضور الطويل الأمد والغني لباحثات من النساء كأفراد من بين علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين، إذ كان يوجد بوضوح عدد من

(12) N. Yalman, *Under the Bo Tree: Studies in Caste, Kinship, and Marriage in the Interior of Ceylon* (Berkeley: University of California Press, 1967).

(13) C. Hugh-Jones, *From the Milk River* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

(14) S. Hugh-Jones, *The Palm and the Pleiades* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

القضايا التي ارتبطت بحيوات النساء وبأسئلة عن علاقات الجنوسة قد حصلت على اهتمام إمبريقي ونظري غير كاف في الفكر الأنثروبولوجي. ولقد أنتجت وبشكل تقدمي إثنوغرافيات جديدة من جيل جديد من الأنثروبولوجيين، معظمهم كان من النساء، وكان هذا الإنتاج العلمي يعالج هذا الإهمال النسبي. وفي الوقت نفسه، جاء الاعتراف بمثل هذه الفجوة الإثنوغرافية والنظرية بوعي بالحاجة إلى القيام بفعل وإحداث وتغير لمواجهة ممارساتنا التمييزية الخاصة داخل سياق الأنثروبولوجيا كحقل علمي. وكان مسار هذا التغير في الأنثروبولوجيا البريطانية يشمل الشراكة مع أو ضد تساؤل حول كل من أهمية نظرية الجنوسة وضرورة ممارسة إصلاح عملي معًا. فالفضول البحثي الصافي وحده قد لا يزود أبدًا النساء بدفعة كافية للقيام ببحوث وتأسيس نظرية نسوية من دون الطاقة الإصلاحية عند بعض النساء المهتمات. لم يؤد ذلك ليكون الناتج الفكري موضع شك وكانت الفوائد التي كان يمكن أن تكسبها الأنثروبولوجيا البريطانية مهمة ودائمة.

على عكس التبسيطات التي ازدهرت أحيانًا، فإن أعمال كارل ماركس كانت قد أعطيت اهتمامًا لا بأس به باعتبارها مصدرًا مهمًا من مصادر فكر العلوم الاجتماعية في أعمال أجيال عديدة من الأنثروبولوجيين البريطانيين، وكانت على وجه الخصوص ممثلة في خلال خمسينيات وستينيات القرن العشرين في نقاشات مجموعة مانشستر ولندن. لكن مع نمو الاهتمام بالماركسية وعلوم اجتماعية أخرى، بين العديد من الزملاء الأنثروبولوجيين الفرنسيين، وبين الجسم الطلابي العام في السنوات التي تلت عام 1968، اكتسبت الماركسية الجديدة فجأة شعبية أكبر، على أنها قد تقدم براديغمًا (Paradigm) كاملًا وبديلًا للأنثروبولوجيا. وكانت كموقف نظري مختلطة بشكل مرتبك وأيضًا قاصرة على قوة الطلاب ومع روح عام 1968، وفي ذلك السياق كان لها تأثير في خلط تداخل جدلية لبثّ فروق دقيقة وتراشق نقدي ونشرهما بين أساتذة الأنثروبولوجيا والتلاميذ. فالأفكار التي كانت فكريًا تبسيطية يمكن أن يرفع من قدرها طلاب معارضون واثقون من الطبيعة التقدمية لقضيتهم السياسية الخاصة، وبسبب ضمان دعم الزملاء لهم. وكانت النتيجة تدهور نوعية التبادل المعرفي ومن ثم ضياع بعض المتانة في الفكر النقدي. وعلى الرغم من تفجر مصالح كثيفة واندلاعها، كانت تأثيرات الماركسية الجديدة الدائمة على الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية وبشكل ملحوظ مدهشة وسطحية وبسيطة.

كان المناخ العام المعارض في ذلك الوقت قد أثاره نقد سياسي من داخل الأنثروبولوجيا البريطانية، وكان أكثر بلاغة وتفصيلًا في المجلد الذي حرره طلال أسد بعنوان **الأنثروبولوجيا والمواجهة الاستعمارية**[15]. فمن تكرار صدى سوء الإذعان والقبول الأميركي الذي بدر من بعض الأنثروبولوجيين في حرب فيتنام، فإن الكتاب أثار قضية كيف أن الأنثروبولوجيين البريطانيين وبالذات في فترة 1930-1960 كانوا متأثرين بالإذعان وقبول السياق الإمبراطوري الذي ما كان إلى ذلك الوقت قد وجهه بتأمل نقدي كاف، وكان ذلك جزئيًا لأن التهم والتلميحات التي كانت قد أثارتها المعارضة قد استبعدت قصدًا بعيدًا عن النقاش الجاد. ولقد أشارت مقدمة طلال أسد إلى مستويات عديدة ممكنة، لفحص هذه القضايا: أولًا: إلى أي مدى عمل الأنثروبولوجيون كمديرين استعماريين وبطرق تقوي وتعزز من قوة الاستعمار، ومن ثم جاعلة الأنثروبولوجيين تابعين وبشكل نشط في ممارسة القمع الاستعماري؟ ثانيًا: هل كانت علاقات القوة التي استمرت بين الأنثروبولوجيين كأوروبيين من ناحية والجماهير المستعمرة من ناحية أخرى أفسدت وشوشت ممارسات الأنثروبولوجيين في الميدان وبذلك أفسدت رؤية العدسات الأنثروبولوجية للمنظر؟ وأخيرًا: هل كانت الأنثروبولوجيا، على الأقل، منخرطة في خضوع وقبول هيكلي تابع لأنها كانت «متجذرة في داخل سياق قوة غير مساوية في مواجهة بين الغرب والعالم الثالث.. تعطي الغرب القدرة للوصول إلى معلومات ثقافية وتاريخية عن المجتمعات التي هيمنت عليها القوى الاستعمارية بشكل متقدم على الهيمنة، وبذلك فإنها لا تولد فحسب نوعًا معينًا من الفهم العام ولكن أيضًا تقوي اللامساواة في القدرة بين الأوروبيين والعوالم غير الأوروبية»[16]؟

أقام بيتر لوازوس ندوة في مدرسة لندن للاقتصاد (LSE) دعا عددًا من كبار وأبرز علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين للجواب على كتاب طلال أسد[17]. وأنا

(15) T. Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter* (Atlantic Heights, N.J.: Humanities Press, 1973).

(16) المصدر نفسه، ص 16.

(17) R. M. Berndt, «Anthropologiocal Research in British Colonies: Some Personal Accounts,» =

لست متأكدًا إلى أي مدى كان هناك توافق أو تطابق حتى وجود إجماع داخل الحقل، كانت هذه الندوة قد تمكنت من إنجازه بين الزملاء البريطانيين في ذلك الوقت أو في المستقبل، لكنني أستطيع أن أقدم تأملات متواضعة خاصة بي؛ إذ يظهر بالنسبة إلي أن نقطة أسد الأخيرة هي الأكثر استدامة، حيث يمكن أن يكون هناك بعض الشك في أن وجهة نظره صحيحة: فلقد بُنيت (تأسست) المعرفة الغربية بطرق تمكن من وضع أشكال متميزة من القوة المعولمة في أيدي أنظمة الدولة الغربية. لكن نفس هذه القوة المتوسعة، تظهر لي، متولدة عن مجمل المعرفة والنشاط الفكري داخل سياق التقليد الغربي: فأشكال التعبير والبصيرة الذي تبدعه هي بالفعل عولميًا تمت صياغتها بشكل مقوي للذات وممكّن لها. لهذا فإن القضية التي تثيرها هذه الحقيقة هكذا لا يمكن أن تحل بحسب مصطلحات تبسيطية تؤدي إلى استحقاق أن يوجه اللوم ضد الأنثروبولوجيين، ولكن إن كان يجب أن يوجه وبشكل أوسع فكريًا على مستوى أكبر، فإن هذا السؤال المهم لا ينبغي أن يلقى جانبًا باعتباره نقدًا سياسيًا لممارسات حفنة من الأنثروبولوجيين، ولكن يجب أن يعاد تأطيره بوصفه موضوعًا رئيسًا للتحليل الاجتماعي.

تلمس أسئلة طلال أسد الأخرى طبيعة جوهر المشروع المالينوفسكي. فلقد كان أمل مالينوفسكي استيعاب «وجهة نظر» الآخر وعلاقته بالحياة ولتحقيق استيعاب رؤيته لعالمه «وهو ما يتطلب بحسب فهمي، عدم تمكين (disempowerment) المرء لذاته وبشكل مقصود لذاته في أثناء حالة قيامه بالدراسة الأنثروبولوجية الميدانية»[18]. وتدخل الأنثروبولوجي الذي يقوم ببحث ميداني في صراع خالد بأن لا يجيش (deploy) أو يستخدم رأس ماله الاتصالي والاجتماعي خارج سياق المجموعة المدروسة داخل المجتمع المحلي، وإن تلك هي المصادر الاجتماعية الوحيدة فحسب التي يمكن أن تشكل أساس المساهمة المالينوسيكية. لقد كان هدف الأنثروبولوجيا البريطانية، والمهمة الدائمة للبحث الميداني، لهذا هي

Anthropological Forum, vol. 4, Special issue (1977), and S. J. Tambiah, *Edmund Leach: An Anthropological Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 407-414. =

(18) B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea* (London: G. Routledge & Sons, 1922), p. 25.

محاولة تصحيح لا نقطية (astigmatism) العدسة الأنثروبولوجية. وكخطوة في هذا الإنجاز، ذُكر أن مالينوفسكي كان ينصح دائمًا تلاميذه، بحسب مصطلح ثلاثينيات القرن العشرين، أن يقللوا من الاحتكاك مع أناس آخرين من البيض وأن يتوقفوا عن التفكير في التغير والتحسينات التي أدخلت أو فرضت على حياة الإنسان الأصلي معًا. لهذا فإنني أقرأ سؤال طلال أسد كالتالي: هل هذه الممارسة الثقافية كانت تمارس فعلًا من الأنثروبولوجيين في سياق الإمبراطورية... وهل كانت بالفعل من الممكن القيام بها؟ لقد كانت بالتأكيد مهمة من الصعب القيام بها لشخص في سياق مستعمرة وكانت المتطلبات تذهب بعيدًا جدًا من مجرد الابتعاد عن التراتبيات الهرمية المحلية للاستعمار: فلقد كان من الضرورة إدماج كل الممكّنات المختلفة المتاحة لمن يقوم بالبحث الميداني . إضافة إلى ذلك، ليس بالضروري أن تصبح المهمة أسهل في الحالات غير الاستعمارية.

قمت شخصيًا ببحث ميداني كمواطن لبلد صغير غير قوي، وكنت أعيش بين سكان هامشيين في دول مستقلة. ومع ذلك فإن الناس هناك كانوا يميلون إلى عزو قوى خارقة خارجية لي بوصفي رجلًا أبيض ومتعلمًا وغنيًا وذكرًا يملك خيارًا دائمًا بالقدرة على الخروج من المكان. لذا فإن تجاوز الاستخدامات الاجتماعية لهذه الموارد في أثناء حالة تعليمية ضاغطة لو كنت جاهلًا وعاجزًا بحسب المعايير المحلية، ما كان قط سيكون الأمر سهلًا، وما كان بالإمكان أن يكون ناجحًا كليًا قط. ومع ذلك كان الصراع تعليميًا: وإلى حد ما كان هناك قدر ممكن من النجاح فلقد اكتشفت أن معظم الناس العاديين متسامحون ومعطاؤون وكرام، حتى لو كانوا فقراء ومن ذوي المكانة الدنيا.

هل استخدم الأنثروبولوجيون البريطانيون في أوقات الاستعمار مع ذلك وبشكل مهم، المؤسسة الاستعمارية في خلال القيام بالبحث الميداني بل حتى هل تصرفوا بشكل ظاهر معلن كوكلاء للإدارات الاستعمارية؟ من المفارقات وبشكل ساخر، أن يكون المفكر البولندي الأصل الحر مالينوفسكي وعصابته الرثة من راديكاليين وبشكل كبير من معارضي النظام، بل حتى أن بعضهم تلاميذ أجانب ينبغي أن يقعوا في خدمة، أو أن يكونوا في صف الإمبراطورية، نظرًا لأن القيام بذلك كان سيكون معاكسًا لجهود عملهم الميداني. وبالنسبة إلى

أولئك الذين قاموا بتقديم جهد شاق جسديًا وعقليًا وبشكل أمين لتحقيق ممارسة منهجيات مالينوفسكي الميدانية، فإن أي تلميحة ستكون من دون شك ضغينة. والمشكلات التي يقدمها المساهمون في الدراسات الميدانية يمكنها أن تقطع الطريقين: سلوك الأنثروبولوجي في الميدان كان قد ظهر غريبًا جدًا للأشخاص البيض الاستعماريين القابضين على القوة، وباعتباره سلوكًا تنازليًا (compromising) بعمق عما تقتضيه طبيعة الإدارة الاستعمارية. فالممارسون الميدانيون في ذلك الوقت، ذكروا أو كتبوا تقارير حول كيف أنهم عانوا اللاانسجام الناتج مع الإداريين الاستعماريين[19].

وربما ما فكر معظم أتباع مالينوفسكي من الأنثروبولوجيين البريطانيين في أنفسهم على أنهم أشياء مشروعة لنقد راديكالي، ولكن باعتبارهم يمارسون نوعًا جديدًا من المثالية والتضامن مع مَن ليس متمكنًا (not yet empowered). ومعظمهم ربما يشعر كتلاميذ على أنهم كانوا يعملون في محاولة الإبقاء على حياة ثقافية لمبحوثيهم حتى يومنا هذا. ولكن القضية الأكثر عمومًا للأنثروبولوجيين اليوم هي كيف يغذون ما هو مثالي ومهم، بالأصح، ما هو صالح لاستمرارية جهد القيام بعمل ميداني مكثف ويقوم على أساس المشاركة لأن التحدي لا يزال قائمًا: فأساليب الحياة السائدة في عالمنا اليوم تؤكد الراحة الشخصية والسلامة، وتقدم الفاعلية الأداتية باعتباره القياس الأعلى لقيمة المعرفة ومصداقيتها - فجميع التوجهات التي يمكن أن تحدد رغبات الأنثروبولوجيين العاملين في الميدان لها القدرة على القيام بالالتزام المتواضع في حالات غير اعتيادية. ويسأل العديد من الأنثروبولوجيين اليوم عن مدى الحاجة إلى أساليب البحث الميداني القديمة. لكن البصيرة التي تدفع بوجهة النظر الأنثروبولوجية لدراسة النوع البشري لا تزال بالتأكيد تتطلب تجربة المشاركة المتكررة في حيوات شعب آخر بحسب شروطه. وهناك خطر إضافي، هو أن الأسلوب الحالي لحل أحجية ذات الطابع البنيوي

---

(19) Goody, *The Expansive Moment*,

وانظر الفصل الذي كتبه مايير فورتس بعنوان: «إنجازي في الميدان كيهودي وأحمر (يساري)» وكذلك انظر النقاش فيما كتبه كوبر:

A. Kuper, *Culture: The Anthropologist's Account* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), chap 4.

قد لا تجعل تلك الحاجة كافية بشكل واضح للحفاظ على الممارسة العريضة لمثل هذه الجهود الشخصية الشاقة بين الأنثروبولوجيين المبتدئين. والأهم من كل ذلك أن نقد الأنثروبولوجيين «الاستعماريين» بالتأكيد هو سعي للنقد الذاتي لتنازلات فرضتها أخلاقياتنا وممارساتنا المهنية اليوم، وهو موضوع آخر يمكنه بسهولة أن يبعدنا عن جوهر تدخل طلال أسد.

بقي الحرس القديم في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية بعيدًا عن التطبيقات المشروعة غير الأكاديمية لهذا الحقل العلمي. ويظهر أن ريموند فيرث وإدموند ليتش كانا يعتبران أن الأنثروبولوجيا التطبيقية هي مسألة تطبيق حس مشترك على قضايا محلية عملية، ويظهر أن آخرين كانوا يبدون ازدراء لفكرة التطبيقات العملية. وكانت تكمن العوائق أيضًا بشكل عميق في الحالة النظرية للحقل. فالتوترات بين المثالية الوظيفية للبحث الميداني ووجود نماذج نظرية ثابتة (ستاتك) تخيل وجود وحدة مجتمعات جعل وجود أي أمل لاستخدام الأنثروبولوجيا البريطانية لأغراض عملية في عالم ما بعد الحرب أمرًا وهميًا نوعًا ما. ولم تساعد أيضًا الماركسية والبنيوية التجريدية على تسهيل الأمور، وكان طموح دراسة التغير الاجتماعي مرتبطًا بشيء يشبه كتابة تواريخ عجائبية وليس مرتبطًا بالتأكيد «بالهندسة الاجتماعية»؛ إذ كانت الأنثروبولوجيا التطبيقية معروفة بازدراء. ويظهر أن الجيل الحالي كان أكثر استعدادًا لأن يقوم بالمحاولة، لكن جهدًا فكريًا بسيطًا هو ما تم فعله لتطوير الإطار النظري الذي على أساسه يقوم لتأسيس مثل هذا الانخراط فالجهود المختلفة اعتمدت على التزامات بموضوعات معينة للممارسين، ولا تعتمد على وجهة نظر مدمجة أو متكاملة (integrated) لدور الأنثروبولوجيا الاجتماعية في المجتمع الحديث.

كان تقاعد شخصيات بارزة من شخصيات العصر الذهبي للأنثروبولوجيا، من أمثال فيرث وإيفانز بريتشارد وفورتس وماكس غلوكمان من كراسيهم الأكاديمية، قد أغلق فصلًا في تاريخ الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. وعلى الرغم من أن من خلفهم كانوا موهوبين ومنتجين، لكنهم ما كانوا قادرين قط على إعادة خلق أو إبداع شروط السلطة والقيادة الفكرية التي كانت سائدة في وقت ما، وأصابت بعض الأقسام العلمية نجاحًا أفضل من أقسام أخرى في السنوات التالية.

في كامبريدج، خلف فورتس في منصبه تلميذه وزميله جاك جودي (1919-) وهو الذي كان قد قام بدور مهم في القسم العلمي، إضافة إلى أهمية المواد الإثنوغرافية الغنية التي كان قد جمعها من غرب أفريقيا، والتي مكنته من القيام بمساهمات عظيمة معتبرة في موضوعات دراسة: القرابة والإرث وعلاقات الملكية. وكان من تأثير تقلده كرسي الأنثروبولوجيا زوال بعض العوائق التي كانت قائمة في الحقل، وقد ساهم في فتح الطريق لتسهيل مصالح متنوعة عظيمة، لمصلحة كل من تلاميذه وبحوثه الخاصة. ووسّع جودي مدى البحوث المقارنة عن طريق استخدام بيانات تاريخية من المقياس الكبير في المجتمعات الأوروآسيوية، وتناول أسئلة على الظهور التاريخي الطارئ للحضارة وتناول بالذات في تحليله تأثيرات معرفة القراءة والكتابة على الفكر والمجتمع.

في عام 1984 جاء بعد جودي إرنست غيلنر (1925-1995) الذي ركز بشكل مشابه على موضوعات محورية كانت ملموسة في بحوث الجيل السابق: السياسة والأنثروبولوجيا في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، والفكر والمجتمع في العالم الإسلامي، وبشكل أوسع تأثير طبيعة القومية وتطورها التاريخي في أوروبا. وكان غيلنر قد ولد في براغ وتدرب في أكسفورد كفيلسوف وعيّن في منصب في قسم الفلسفة في مدرسة لندن للاقتصاد. وقام بدور متميز كناقد في التحول اللساني في الفلسفة البريطانية، انتهى به إلى إصدار كتابه المشهور **كلمات وأشياء**[20]. وفي ذلك الوقت كان يقوم ببحث ميداني أنثروبولوجي في شمال أفريقيا تحت إشراف زملاء في مدرسة لندن للاقتصاد، وكان اختياره قد قاده لتغير مسار هويته المهنية ليصبح أنثروبولوجيًا اجتماعيًا. وفي هذا المسار تمكن من إيجاد كرسي أكاديمي لنفسه في «الفلسفة بإشارة خاصة لعلم الاجتماع» الخاص به. وفي كامبريدج استمر في نفس اتجاه غودي في التشجيع على تنوع الموضوعات والأماكن المدروسة، وكان ناقدًا صارمًا للعديد من التيارات التي كانت تكتسح الفكر الأنثروبولوجي البريطاني. ولكونه وضعيّ الهوى فإنه كان يعارض كلًا من الأساليب الماركسية وما بعد الحداثية في بحوثه المتعددة الواسعة

(20) E. Gellner, *Words and Things* (London: Gollancz, 1959).

وكان جزئيًا حياديًا تجاه النماذج المنطقية، والارتباطات المحسوسة، وتفسير الحقائق الاجتماعية، وكان توليفيًا ومبدعًا في وصف التاريخ والتغير.

جيء بماريلين ستراذرن (1941-) من مانشستر إلى كامبريدج لتخلف غيلنر عام 1993. وكانت قد تدربت في كامبريدج وجمعت مواد ميدانية كبيرة من غينيا الجديدة، ولاحقًا من إنكلترا، مع اهتمام خاص موضوعيًا في التبادل (Exchange) والقرابة وبالقضايا النسوية الواسعة. وكانت ستراذرن واسعة الإنتاج وباحثة محترمة، مما أدى إلى استمرار قسم الأنثروبولوجيا في كامبريدج في القيام بدور محوري في حياة الأنثروبولوجيا البريطانية وقيادتها.

على الرغم من أن أكسفورد حافظت على شهرتها المؤسسية وتمكنت من اجتذاب طلاب وباحثين شباب من ذوي المستوى الرفيع، إلا أنها كانت أقل نجاحًا في الاحتفاظ بعدد من الشخصيات المهنية المؤثرة اللامعة. فلقد تقاعد إيفانز - بريتشارد عام 1970. وخلفه موريس فريدمان الذي كانت بحوثه عن أنظمة النسب الصينية قد حصلت على بعض الاعتراف والاعتبار. قد جاء إلى أكسفورد عن طريق مدرسة لندن للاقتصاد. لكن فريدمان توفي بعد وقت قصير من تقلده كرسي الأنثروبولوجيا في أكسفورد، ولم يكن له تأثير يذكر على المؤسسة. وخلفه رودني نيدهام (1923-) الذي تقلد كرسي الأنثروبولوجيا في ما بين عامَي 1976 و 1990. قام نيدهام ببعض البحوث الميدانية المبكرة في بورنيو بين صيادي بنان (penan) ولاحقًا بين السومبا في إندونيسيا، لكن اهتمامه الأساس كان نظريًا بشكل متميز. وكان قد تأثر بليفي ستروس، فكان معظم كتابه المعنون **بنية وعاطفة**[21] عبارة عن دفاع مطول عن موقف ليفي ستروس، وفي الجدل حول الإطار الملائم لتحليل زواج أبناء الخال، والذي شغل دائرة دولية من الباحثين في ذلك الوقت. ولقد ألهم تدريسه التلاميذ الشباب في أكسفورد لفترة. ولكن بسبب تعصبات محلية وحزبية، مباشرة بعد تعيينه اختار الانسحاب إلى كلية أُول سولز (All Souls) حيث استمر في كتابته ولكنه توقف عن أي انخراط نشط مع زملائه المحليين. وهكذا كانت البيئة الفكرية في أكسفورد على ما يظهر، على الأقل من الخارج، قد أصبحت متشظية ومنكفئة على نفسها بشكل متزايد.

---

(21) R. Needham, *Structure and Sentiment* ([n. p.]: [n. pb.], 1962).

في ذلك الوقت شغرت في قسم الأنثروبولوجيا في مدرسة لندن للاقتصاد، وقت تقاعد فيرث عام 1968، مناصب مهنية عديدة مما جعل القسم يستمر ليعمل كمركز مهم للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. وكان من بين الزملاء موريس بلوخ (1939-) الذي ربما كان الأكثر إنتاجية وتأثيرًا بينهم. فلقد قام بلوخ بدراسات ميدانية واسعة كثيفة في مدغشقر، وكان منخرطًا بقوة في القضايا الماركسية والبنيوية النظرية العديدة. وحديثًا جدًا كان تركيز اهتمامه البحثي هو استكشاف الأسس الذهنية لفهم الناس ولمجتمعاتهم الخاصة وطريقة نمذجتها. وكانت هناك أيضًا مراكز بحوث أخرى مهمة في لندن، من مثل مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية والكلية الجامعية وكلية غولد سميث وجامعة برونيل.

كانت قد جاءت بعد غلوكمان في مانشستر إيمرِس بيترز التي ناقشنا بحوثها أعلاه. وقادت ماريلين ستراذرن القسم في خلال الفترة 1985-1993 حتى وقت رحيلها إلى كامبريدج. وعندها انتقل منصب كرسي الأنثروبولوجيا في مانشستر لتيم إنغولد (1948-) الذي كان يمكن أن تخدم اهتماماته البحثية وبشكل ملائم لتوضيح إلى أي مدى الجيل الحالي من الأنثروبولوجيين البريطانيين قد حرك الحدود المتعارف عليها للحقل العلمي: إذ كان بحثه الميداني الرئيس بين شعب السامي (Saami) في شمال فنلندا وليس في أفريقيا أو في بلدان المحيط، وكانت اهتماماته البحثية تركز على البيئة والتطور وعلاقات الإنسان بالحيوان.

لقد ظهرت أقسام صغيرة جديدة قامت بدور مؤثر. ومن بين هذه الأقسام المميزة القسم الذي في جامعة كوينز في بلفاست، تحت قيادة لاديسلاف هولي (1933-1997) الذي قام ببحوث ميدانية في السودان، وأصبحت بلفاست في سبعينيات القرن العشرين مركزًا لإعادة التفكير في قضايا نظرية جوهرية حول طبيعة التصرفات والمعايير والتمثلات مثيرة بذلك مقاربات أكثر دينامية للدراسة الإمبريقية للتنظيم الاجتماعي.

لهذا، يظهر على مدى عقود قليلة كما لو أن كل شيء قد تغير في التنظيم الاجتماعي للأنثروبولوجيا البريطانية. فالجامعات البريطانية الآن أصبح لديها في ما بينها على الأقل عشرون قسمًا من أقسام الأنثروبولوجيا ولم تعد الأنثروبولوجيا شأنًا داخليًا بين حفنة من الكليات المهنية في دائرة أكسفورد

وكامبريدج ولندن ومانشستر. وسواء من حيث الموضوعات أو النواحي النظرية فإن أعمال الأنثروبولوجيين البريطانيين المعاصرين اكتسبت تنوعًا بما في ذلك التنوع الكبير في سياسات الاندماج والترويج وفي الأعمال التطبيقية. وضمنت برامج لصناعة سينمائية أنثروبولوجية ذات نوعية عالية تمكنت من اجتذاب اهتمام جماهيري واسع في بريطانيا على موضوعات هذا الحقل العلمي واهتماماته. ولا تزال البحوث الميدانية تمارس وبنشاط في العديد من مجالات جديدة خارج إطار الإمبراطورية البريطانية السابقة، في منطقة البحر المتوسط وأميركا الجنوبية ووسط آسيا وأوروبا الشرقية. وهذه المكتسبات تم إنجازها، وينبغي على المرء الاعتراف لها بذلك. ففي فترة تميزت بالتدهور والانحلال في الجامعات البريطانية بشكل عام، كان سببه الانكماش الاقتصادي والأنظمة البيروقراطية ذات القوانين والرؤية المتصلبة. وفي ظل مثل هذه الأوضاع يعد أداء الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية مما يمكن أن يوصف على أنه يمثل حكاية نجاح واستعراض قوة.

لكن ما لا يمكن إنكاره هو أن أعمال الأنثروبولوجيين الاجتماعيين البريطانيين لم يعد يسيطر أو يستحوذ عالميًا على اهتمام الزملاء، كما كان في خلال الفترة الممتدة منذ نشر كتاب **أرغونوتس**[22] عام 1922 في ستينيات القرن العشرين، فما هي الأسباب الأساسية التي كانت وراء ذلك؟

مما لا مفر منه هو أن اكتساب التنوع يقود بالضرورة إلى افتقاد أو ضياع التميز. فالموقف المهيمن الذي كان للمدرسة البريطانية في أيام ازدهارها ربما كان يعتمد على اجتماع لافت للنظر بين ممارسيها وكان يعتمد على تطابق أعضائها وتوافقهم حول خطاب مشترك: وهو ما فتح تاريخًا من الجدل، ومن توضيح للمواقف واندماج متبادل مع مجموعة من القضايا النظرية، ويصدق هذا بشكل أقل وبشكل متميز في الميدان اليوم. ومع اختفاء مثل هذا التركيز المشترك كان هناك افتقاد للوثوق بالذات وكذلك فقدان الاكتفاء الذاتي. ففي الوقت الذي كانت تقل الأفكار الجديدة التي يتم إبداعها داخليًا، كان هناك سيلان واسع من تدفق الأفكار

(22) B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea* (London: G. Routledge & Sons, 1922).

الجديدة القادمة من الزملاء من الولايات المتحدة، بينما كان التدفق أقل كثيرًا من الاتجاه المعاكس، وكذلك كانت استمرارية تأثير المؤلفين الفرنسيين من أمثال بيير بورديو وميشيل فوكو وغيرهما في تزايد، ولا يظهر أن ذلك كان يقابله اهتمام مساو في ما بينهم لبحوث الأنثروبولوجيين البريطانيين، وهناك ميل مشابه واضح في العلاقات بين الحقول العلمية داخل إنكلترا، إذ كان يطلع الأنثروبولوجيون الشباب وبشكل أكبر على علم اجتماع أنتوني غيدنز، عند بحثهم عن التطورات النظرية أكثر من تطلعهم لما عند أساتذتهم في الأنثروبولوجيا الحالية. وعلى الرغم من أن التقليد البريطاني لديه دائمًا، بطبيعة الحال، انفتاح على المثيرات الخارجية من مصادر عديدة مختلفة، إلا أنه اعتاد أن يظهر قدرة أعظم على استبطان أمثال هذه المثيرات وإعادة تشكيلها وإعادة صياغتها لاستخدامات كانت تمثلها المصالح والاهتمامات البريطانية، وكانت نتيجة لهذه العملية، في المقابل، تقدم تغذيةً وأفكار أولئك الذين كانوا مصدرها.

وبينما كانت الأفكار تتدفق، كان الموظفون العاملون يتسربون. فلأكثر من ثلاثين سنة كانت هناك هجرة أدمغة متميزة من بريطانيا إلى الولايات المتحدة. وهذا على عكس ما كان عليه الاتجاه سابقًا، إذ كان هذا الاتجاه أكثر وضوحًا في خمسينيات القرن العشرين عندما كان قد اختار عدد من الباحثين الأميركيين الشماليين المهمين من أمثال إليزابيث كولسن، وتوم فاللرز، وبول بوهنان، ولورا بوهنان وغيرهم آخرين، للعمل ولفترات طويلة في إنكلترا. ومنذ ذلك الوقت، خفّضت الحركةُ في الاتجاه الآخر من حيوية وسلطة أقسام الأنثروبولوجيا البريطانية على نحو لا مفر منه.

لكن هذا التشخيص لم يقم ربما على أسس راسخة، إنما قام على سوء تفسير معين. ففي خلال الجلسات في هالِه (Halle) عندما كانت هذه التأملات تقدم حول دراسة تقليد قومي رئيس في الأنثروبولوجيا، كان السؤال المثار هو ما إذا لم نكن حاليًا نتحرك نحو تقليد عالمي واحد ومشترك في الأنثروبولوجيا. ربما ليس بعد، ولكن هناك العديد من العلامات كنت قد لخصتها تشير على الأقل إلى أن الأمر في التقليد البريطاني والأميركي الشمالي اليوم، قد أخذ في

الانصهار في النهاية. ويوجد التدفق الواضح في الأفكار القادمة من بحوث أميركا الشمالية المعاصرة إلى بريطانيا، ولكن أيضًا هناك العديد من الإنجازات المهمة والمتراكمة للأنثروبولوجيا البريطانية منغرسة في الأنثروبولوجيا الأميركية. إن الأنثروبولوجيا الحديثة الناطقة بالإنكليزية، وإن وُجِد شيء من هذا النوع، هي أكثر تنوعًا وتحتضن حقولًا أكثر مما كانت تحتضنه الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن عدد الباحثين والإمكانيات الاقتصادية للأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة غير متساوية مقارنة ببريطانيا، ومن الصعب أن يكون مدهشًا أن يكون التقليد البريطاني الذي يظهر على أنه قد اندمج وتماهى مع الاتجاه الأميركي، على الرغم من أسسه التاريخية القوية في هذا التقليد المشترك. لكن نظرًا لأن هذا التقليد المشترك تتم متابعته حاليًا في الأقسام العلمية البريطانية واختيار معظم الموضوعات والاهتمامات الأساسية لا تزال تعكس إرثًا معينًا من الماضي، وتقدم بالفعل الأساس لهيمنة دولية لبعض فروع هذا التقليد العالمي الناطق بالإنكليزية.

القسم الثاني

البلدان الناطقة بالألمانية
انقطاعات ومدارس وغياب التراث
إعادة تقويم التاريخ السوسيوثقافي للأنثروبولوجيا في ألمانيا

أندريه غينغريتش

الفصل الأول

مدخل وصورة عامة للمشهد
من كتب الرحالة المبكرين إلى الأنوار الألمانية

إنه لامتياز أن تتاح لي هذه الفرصة لمناقشة بعض التأملات والتصورات بخصوص الآثار الأنثروبولوجية للأقطار الناطقة بالألمانية في ما بين ثمانينيات القرن الثامن عشر وثمانينيات القرن العشرين تقريبًا. ويشكل هذا التاريخ الفكري والمؤسساتي انقطاعات وتحولات دراماتيكية، كما أنه أيضًا يتميز باستمراريات ومدارس فكرية. وأصبحت أحيانًا بعض هذه المدارس مهيمنة إلى حد أن البدائل هُمشت من دون أن تكون لها أي فرصة في أن تطور استمرارياتها الخاصة. وعندما ننظر إلى الخلف، نجد أن القليل من هذه المدارس السابقة تمثل تحذيرًا أكثر من تمثيلها لماذا يُفضل أن يتم تجنبه أكثر من تأكيدها على ما هو التقليد القيم الذي ينبغي البناء عليه. ولهذا فإنني أستخدم مصطلح «لا تراث» (non tradition) بمعناه المزدوج - أي للإشارة، من ناحية، إلى كنوز مبعثرة وخفية وشبه منسية وذات استمرارية محدودة، ومن ناحية أخرى، للإشارة إلى مدارس معينة كانت لها استمرارية كبيرة ولكنها مع ذلك لا تقدم أي تراث إيجابي اليوم.

أبدأ ببعض القضايا المنهجية الأوسع المتعلقة بكيف يتم تتبع التقويم التاريخي للأنثروبولوجيا الناطقة بالألمانية. وإنني أتتبع أو أحذو حذو ما أسماه جورج ستوكينغ (G. Stocking) المقاربة الدؤوبة في تقديم تاريخ الأنثروبولوجيا. وهذه المقاربة تمثل مقابلة معينة لتأكيد أكبر على طريقة كتابة التاريخ، والتي كانت ستعطي أولوية أكبر للسياقات التاريخية ولنوايا الفاعلين التاريخيين في هذه

السياقات. وللمقاربة المتأثرة بالحاضر هدف مختلف نوعًا ما؛ فهي تتجذر بشكل واضح في جدل الحاضر ومهمات الأنثروبولوجيا المستقبلية، وهي لهذا تفحص الماضي بشكل أكثر انتقائية. ويجمع هذا التساؤل التقديمي هذا التأكيد باهتمام نقدي في أثناء عملية إعادة التقويم. فالجدل الحاضر ومهمات المستقبل في الأنثروبولوجيا تتطلب أننا لا نختصر ببساطة مساءلة الآراء الراسخة والسابقة، بل نسائلها لأنها تظهر اليوم كما لو أنها أحادية الجانب:أي ينبغي لنا أن نقوّي ونروّج لمنظور الحاضر والنقدي وذي التوجه العالمي.

دعنا نسأل الآن، عما هي التبعات الأساسية لمثل هذا الموقف المتأثر بالحاضر، وما هي تبعات مثل هذا الاهتمام النقدي لغايتنا؟ وكذلك دعنا نلخص ثلاثًا من أمثال هذه التبعات للمقاربة المتأثرة بالحاضر، وثلاث تبعات للاهتمام النقدي لهذا المشروع.

التبعة الأولى التي سأتعامل معها هي بشكل أساس مع التقاليد التاريخية التي كانت لها تبعات على الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية كما تفهم اليوم بالمعنى الصحيح. ولهذا سيشمل تركيزي بعض الاعتبارات للـ«فولكسكونده» (Volkskunde) أو الدراسات الفولكلورية، والتي تعتبر اليوم جزءًا من الأنثروبولوجيا الثقافية في كل مكان آخر سوى مناطق الناطقين بالألمانية وبعض أجزاء وسط أوروبا. مع ذلك، سيأخذ تركيزي في الوقت نفسه، ولمدى محدود، إلى الأنثروبولوجيا الفلسفية والأنثروبولوجيا الطبيعية، ونحو ذلك.

التبعة الثانية للمقاربة المتأثرة بالحاضر، نجدها متجذرة في الأبعاد الدولية والعابرة للقوميات والأبعاد المعولمة للخطابات والجدل الأنثروبولوجي القائم اليوم... ولهذا سيُعطي تأكيدًا خاصًا لما له علاقة بخصوص نقاط القوة والضعف اليوم في الأنثروبولوجيا الدولية بما في ذلك استعادة تقاليد محلية معتقة وقيِّمة يظهر أنها أهملت اليوم من دون وجه حق. وفي المقابل سيُعطي تأكيدًا لبعض الأعمال التي ربما لا تزال تحظى بمكانة محببة رفيعة محليًا لكن ليس لها أهمية عظيمة بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا الدولية اليوم.

أما التبعة الأخيرة، فإنها تتعلق بحدود لسانية وزمانية لفحص السجل التاريخي

للأنثروبولوجيا في ألمانيا. فمن حيث الوقت، سيقود النقاش حتى عام 1989 وحتى سقوط جدار برلين. أما بخصوص المكان، فإنني سألزم نفسي بمناقشة أعمال المؤلفين الذين كتبوا بالألمانية لمؤسسات وجماهير، فيما يمكن اعتباره تاريخيًا في إطار ما يعرف اليوم بألمانيا وسويسرا والنمسا، وبأن أعطي اهتمامًا جادًا يأخذ في اعتباره كثيرًا من أولئك المهاجرين واللاجئين الذين تلقوا بعضًا من ثقافتهم الأولية وتشكلهم اللساني أو الأكاديمي باللغة الألمانية قبل أن يصبحوا علماء أنثروبولوجيا مشهورين في أماكن أخرى. ولن أعتبر المجال الأوسع لكل الدراسات الأنثروبولوجية، والتي كانت قد كتبت باللغة الألمانية باعتبار أن اللغة الألمانية كانت في زمن مضى دولية وتشكل لغة مشتركة للتواصل (Linguafranca) في زمن مضى. وهكذا فإنني سأستبعد، على سبيل المثال، الأدبيات الأنثروبولوجية المكتوبة بالألمانية، والتي كانت قد كتبت داخل إمبراطورية القياصرة الروس، وكذلك التي كتبها العلماء الهولنديون والاسكندنافيون في أوقات سابقة من أجل نخب روسية أو هولندية أو اسكندنافية.

ترتبط التبعة الأولى النقدية للاهتمام النقدي لمقاربتي بالقبول، الظاهر للقيم العريضة التي نشترك فيها جميعًا اليوم، والتي يبدو الأبرز فيها الإيمان بالديمقراطية العلمانية والالتزام بالنزعة الإنسانية. فمن الشكل الخارجي يفرض هذا بالضرورة نقدًا أيديولوجيًا دقيقًا وتعميمًا حذرًا ومحايدًا عند التعامل مع إرث كان قد ارتبط بقوة بنزعة الجامعة الألمانية (pan-Germanism)، والتوسعات العسكرية الاستعمارية، والأيديولوجيات القومية والدينية، والأشكال الأكثر العدوانية للجرائم العنصرية.

أما التبعة الثانية النقدية فإنها تدور حول إعادة تقويم: فالعديد، إن لم يكن جميع التراثات المهيمنة في الماضي، وهي قد وثقت بشكل جيد في هذا الجزء من العالم، لا تزال تحظى ببعض الإجلال محليًا، على الرغم من أنها نسبيًا ليست ذات أهمية دولية. وفي المقابل، هناك تراثات هامشية أو ثانوية تابعة لم تحظ قط، بأي اعتراف أو تقدير محلي أو بالأهمية التي تستحقها، ولم تستهدف بأن تعطى مثل هذا الاهتمام من الإمبراطورية أو الكنيسة أو النظام النازي. ولكن من منظور دولي، فإن بعض هذه الأعمال الثانوية التابعة والتراثات أصبحت اليوم مثيرة بشكل أكبر من التراثات التي كان محتفى بها محليًا في أوقاتهم. ويشمل هذا بعض التراثات

الثانوية التابعة (Subaltern) التي لم تكسب قط أي موقع مهم في المؤسسات الأكاديمية. وبالتأكيد، ليس كل شيء كان قد أهمل آنذاك هو الآن مثير، وليس كل ما كان معتبرًا مقدرًا آنذاك يحتاج بالضرورة إلى أن يُستبعد الآن. لكن مع ذلك في هذا الوقت نحتاج إلى أن نقوم بإجراء إعادة تقويم شاملة لهذا الاتجاه، وفي المقابل فإن استمرارية طقوس عبادة الأسلاف والتي استمرت طويلًا جدًا، بقيت في الحقيقة حتى وقت حديث جدًا.

التبعة النقدية الأخيرة هي إعادة الأخذ في الاعتبار للطبيعة التراتبية الهرمية المتطرفة للمؤسسات الأكاديمية في البلدان الناطقة بالألمانية. وهذا يقتضي عملية سياقية سياسية خارجية أقوى نوعًا ما للتطور الفكري ربما أكثر مما هو ضروري في التراثات الأخرى في الأنثروبولوجيا، فهذه المواقف الأكاديمية التاريخية كانت تجيب عن اهتمامات سياسية أوسع وأكثر علنية من المواقف الأكاديمية في أماكن أخرى. ومن ناحية أخرى، فإن التراث التراتبي الهرمي المتميز في البلدان الناطقة بالألمانية، فرض تأكيدًا وتقليدًا داخليًا ظاهرًا جليًا على المدارس الفكرية وعلى الجنيالوجيات الفكرية.

بالتأكيد، إن مثل هذه المقاربة المتأثرة بالحاضر والاهتمام النقدي في الإرث الأنثروبولوجي بالألمانية سيتطلب دائمًا جهدًا تاريخانيًا وجهدًا في أسلوب كتابة التاريخ بصورة تكميلية لا أقدمها هنا، فهي وُضعت في سياق حالة انتقالية وحاضر معولم، مع خلفية فكرية وسيرية تشكلت معلوماتيًا بشكل أكبر بحسب تقاليد غربية أوروبية وبحسب تقاليد قادمة من الولايات المتحدة أكثر منها من سياقات محلية ناطقة بالألمانية. ومقاربتي المتأثرة بالحاضر والنقدية هما بالتأكيد عبارة عن وضعَين واختيارين، ويقدمان على أنهما مجرد خيار من بين بدائل عديدة ممكنة. وفي الوقت نفسه، فإن هذه المقاربة قدمت على أنها بديل جاد، مع الأمل على أنها ستشجع على مزيد من الجدل والتأمل والبحث بين نوعين من الجمهور، أولهما الجيل الشاب لمستقبل علماء الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية في البلدان الناطقة بالألمانية، وثانيهما: أولئك الذين هم في الأنثروبولوجيا الدولية الذين ربما أصبحوا على قناعة، كما أنني على قناعة، أنه في عالم اليوم المعولم أصبحت الأنثروبولوجيا بالضرورة مشروعًا عابرًا للقوميات وانتقاليًا ومتعدد المركز والتنوع.

الأنوار الألمانية

في هذه المحاضرة، أفترض أنه كان هناك عصر أنوار ألماني يستحق الاسم. وهذا أمر ليس بغير مهم وليس موضع تنازع، ويفضل عدد من مؤرخي الأنثروبولوجيا أن يتتبعوا تصوير نوربرت إلياس للتاريخ الفكري الأوروبي القاري على أساس مسار مختلف[1]؛ ففي وجهة نظر إلياس، ما كانت فرنسا تحتل فحسب المركز الأول في عصر الأنوار الأوروبية القارية (وهو موقف أميل إليه أيضًا) ولكنها مع اسكتلندا، يشكلان مركزه الحصري تقريبًا، ومن خلال ذلك المنظور الحصري فإن البعد السوسيوثقافي للأنوار قد ارتبط بمفهوم الحضارة، في مقابل التقليد الرومانسي الحصري تقريبًا لمفهوم الثقافة في البلدان الناطقة بالألمانية.

مأخذي على القضية هو أن هذا الموقف تبسيطي جدًا. فمعارضة المفهوم الفرنسي العقلاني والعام والأنواري للحضارة بالمفهوم الرومانسي والنسبوي بقوة والقومي جوهريًا في ألمانيا لمفهوم ثقافة (Kultur) يحتوي على عدد من السقطات الجادة ليس أقلها التحيز المحتمل بخصوص التفوق الفكري لأوروبا الغربية في علاقتها بأوروبا الوسطى والشرقية. بل والأهم، أن موقفًا تقابليًا تبسيطيًا كهذا يقتضي إنكارًا كاملًا لنقطة ثانية وهي أن الالتزام بمصطلح «حضارة» كان يعني إعطاء أولوية عالية لرسالة استعمارية. وفي الحقيقة كانت الرسالة الكونية العامة لمصطلح «حضارة» الفرنسية هي أن تكون رسالة استعمارية. ومعارضة إلياس التبسيطية، لهذا، كانت غير نقدية للإرث الفرنسي لمصطلح «حضارة» ونقدية جدًا لمصطلح «ثقافة» في التقليد الألماني.

تمشيًا مع بحث حديث حول فكر القرن الثامن عشر، من مثل دراسة جون زاميتو[2]، فإنني أرى وأدعو لمنظور غير حصري وغير تبسيطي هنا. فلقد كان هناك عصر أنوار في ألمانيا وإن كان عصر أنوار غير مكتمل لكنه كان متميزًا فكريًا في

---

(1) N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (Bern: Francke, 1969).

(2) J. H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

ألمانيا وقد أصبح واحدًا من المختبرات الفكرية العظيمة لتشكيل أنثروبولوجيا دولية وظهورها. وفي داخل المناطق الناطقة بالألمانية، مع ذلك فإن هذه البدايات العظيمة أنتجت تأثيرات محلية قليلة فقط للأنثروبولوجيا. وكانت هي الحالة لأن عصر الأنوار في المنطقة الناطقة بالألمانية انتهى قبل أن تصبح مؤثرة سياسيًا. فالتشظي السياسي الأرستقراطي تمكن من الصمود والبقاء، ولم يكن هناك دولة ألمانية واحدة حتى عام 1871. ومن منظور دولي، مع ذلك، فإن هذه البدايات التاريخية في ألمانيا في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر استمرت تعمل كمؤشر فكري مبكر على تشكل أنثروبولوجيا في الحقبة الحديثة. والتأمل في التشكل المبكر للأنثروبولوجيا المعولمة يكون اليوم مستحيلًا من دون أخذ الفكر الألماني في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر في الاعتبار، باعتبار أنه كان مصدرها الأساس.

لهذا، فإنني أقترح، في مقابل الموقف الحصري، أن أتخذ مقاربة أكثر دقة هنا، مشيرًا إلى وجود تيار فكري أنواري قوي في البلدان الناطقة بالألمانية أولًا، قبل وبعد الثورة الفرنسية. ولأسباب سياسية بقدر ما هي أسباب فكرية، مع ذلك، فإن إرث عصر الأنوار في ألمانيا أصبح لاحقًا محصورًا داخل حدود ضيقة.

هذه المقاربة العامة الدقيقة تسمح لنا بالتركيز على منطقة توتر فكري بين إيمانويل كانط ويوهان هيردِر (Herder)، باعتبارها مجالًا من مجالات المختبر الأول لتشكيل ما قبل الأنثروبولوجيا الأكاديمية الحديثة. فبإمكان المرء إما أن يرى هيردِر على أنه خصم لكانط أو أن يرى بحوثه على أنها مكملة لأفكار كانط، تحمل أفكاره، في رؤيته الخاصة للأنثروبولوجيا، كان قد تركها من دون أن يلمسها. وعلى أي حال، كانت منطقة توتر بين أعمالهما، عوضًا عن أن تكون حول فكرة واحدة محددة لأي منهما، هي ما روّج لظهور الفكر الأنثروبولوجي الحديث.

هناك مقاربات مختلفة لتناول هذه القضية تفضل منظورات مختلفة؛ فعلى سبيل المثال، ترى التفسيرات الأكثر جذرية لكلٍ من كانط وهيردِر تحديد هوية ثنائية حصرية بين العالمية (Universalism) والنسبيةٍ (relativism)، بشكل يشبه الثنائية

الأحادية الجانب التي يفرضها بعضهم على التفاعل الفكري الفرنسي في مقابل الألماني. وفي مثل وجهة النظر هذه، سيكون كانط كوني النظرة بينما سيكون هيردِر نسبي النظرة. وفي المقابل، فهمّي هو أن هناك تقاطعًا وتكاملًا بقدر ما كان هناك تعارض وتناقض بين أعمال الرجلين. فلقد كان كانط يؤكد وجود وحدة تجريدية للنوع الإنساني أكده هيردِر، الذي أكمله بمفهوم التنوعات الثقافية. وبصورة ما، فرض تأكيد هيردِر على الملاحظة والتجربة المحلية توازنًا صحيًا في مقابل التجريد والتنظير الاستدلالي في أسلوب كانط[3].

وحدة النوع الإنساني وتنوعه الثقافي كانت لهذا هي الأفكار المحورية التي ساهمت وشكلت معرفة تلك المشروعات الإمبريقية الرئيسة والتي كانت تشكل فترة عصر الأنوار. ويمكن شرح هذه المشروعات الرئيسة أفضل شرح عن طريق نوعين من البحوث: تقارير الرحالة الريادية، والدراسات الفيلولوجية المبكرة.

المستكشفون في عصر الأنوار

عادة ما اعتبرت أعمال آل فورستر، نقصد الأب يوهان راينهولد فورستر والابن غيورغ فورستر، على أنها تشكل مساهمةً إمبريقيةً متميزةً من المنطقة الناطقة باللغة الألمانية لمصلحة فن كتابة تقارير الرحلات لأنثروبولوجيا عصر الأنوار. وهذا ما تؤكده المساهمة النشطة لآل فورستر في بعثة جون كوك الاستكشافية الثانية، وكذلك في مساهمة تعاطف غيورغ فورستر مع الثورة الفرنسية وصداها في تمرد المداينز (Mainz rebellion)[4]؛ فبعد عودتهما من بعثة كوك الاستكشافية أخذ الأب والابن يتقلدان مناصب أكاديمية مختلفة في الأقطار الألمانية. فلقد تمتع غيورغ بعلاقات وطيدة مع غوتنغن (Göttingen) وهو مركز بحثي رائد في زمانه، جزئيًا بسبب العلاقات الهانوفرية البريطانية (British Hanover) لحكامها. وعلى الرغم من أنه في كتاباته تتبع فرضية الأصول المتعددة للبشر، فلقد كان غيورغ يجادل لمصلحة التعميم الذي اعترف في الوقت نفسه بالفروق المحلية.

(3) المصدر نفسه، ص 309-347.

(4) D. Heintze, «Georg Forster,» in: *Klassiker der Kulturantropologie: Von Montaigne bis Margaret Mead*, ed. by W. Marschall (München: C. H. Beck, 1990).

ولاستيعابه لقراءة كل من كانط وهيردِر، دعّم لذلك منهجية إمبريقية ووصفية كانت مفتوحة لتقويم المتشابهات والفروق بين البشر، وما كان هناك هرميات قبلية بين المجتمعات البشرية. وحافظ غيورغ فورستر على نقده لباحث في غوتنغن هو كريستوف ماينرز، الذي كان يرى أن الأوروبيين يعتلون قمة الهرم التراتبي العولمي[5]. توفي غيورغ مبكرًا بينما كان يعد نفسه لرحلته التالية إلى الهند عام 1793. وبقي والده بعده لأربع سنوات.

كانت تقارير آل فورستر للرحلات واضحة وغير متحيزة لدرجة كبيرة وغنية، وكانت قد نُشرت بالإنكليزية تحت عنوان **رحلة حول العالم**[6] ونُشرت مباشرة بعد ذلك في ألمانيا ولقيت اهتمامًا واسعًا في الدوائر العلمية الأوروبية. وأثّرت لاحقًا في أجيال من كتّاب الرحلات. إضافة إلى ذلك، مهدت مجموعات فورستر لمواد إثنوغرافية، الأسس المبكرة لما كان سيشكل لاحقًا متاحف إثنوغرافية عديدة في أوروبا القارية، في أماكن تتراوح من غوتنغن إلى فيينا وإلى فلورنسا. وكنتيجة لذلك، أسست مجموعة إثنوغرافية منفصلة في فيينا كجزء من المتحف الإمبراطوري الطبيعي (Imperial Naturalienkabinett) عام 1806 . لهذا من الصعب بالنسبة إلى الفترة التكوينية المبكرة للأنثروبولوجيا الحديثة الاستهانة بأهمية جهود آل فورستر[7].

على الرغم من تأثير آل فورستر العظيم الشأن، ينبغي ألّا ننسى أهمية أدبيات الأنثروبولوجيين الذين عاصروه والسابقين لهم والتي عليها بنوا إنجازاتهم. كان بالتأكيد يستحق جستن ستاغل، وهو الذي ما كنت عادة أتفق مع آرائه وأحكامه، أن يُكرم لتوثيقه وتحليله للتقليد الواسع لكتابات الرحالة الألمان التي تراكمت قبل فترة عصر الأنوار[8]، فمع بداية فترة النزعة الإنسانية في منتصف القرن

---

(5) المصدر نفسه.

(6) J. R. Forster, *A Voyage Round the World* (London: B. White, 1777).

(7) U. Enzensberger, *Georg Forster: Weltumsegler und Revolutionär* (Berlin: Wagenbach, 1979), and G. Steiner, *Georg Forster* (Stuttgart: Metzler, 1977).

(8) M. Harbsmeier, «Towards a Prehistory of Ethnography: Early Modern German Travel Writing as Traditions of Knowledge,» in: *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, ed. by H. Vermeulen and A. A. Roldán (London: Routledge, 1995), and J. Stagl, *A History of Curiosity: The Theory of Travel, 1550-1800* (Chur: Harwood Academic Publishers, 1995).

السادس عشر كانت هذه الأدبيات تشكل تقارير الرحلات من مختلف أجزاء أوروبا ومن شمال أفريقيا وغرب آسيا، كما كانت تشمل أيضًا كتب أدلة سفر عامة للقيام بأمثال هذه الرحلات وملاحظات ووصفًا لتجارب رحلات العديد من الناس بشكل صحيح ملائم. إضافة إلى ذلك نشرت إضافة إلى ذلك تقارير إرساليات عديدة ونشرت يوميات ووصف رحلات باللغة الألمانية من آسيا ولاحقًا من الأميركيتين من أمثال وصف أتباع الطائفة الجيزويت (Jesuits) لحياة السكان الأصليين في البوروغواي، والتي كانت تمثل الوجه اللاهوتي المقابل لتقليد عصر الأنوار. إضافة إلى ذلك، كانت هذه الأدبيات تشمل أيضًا تقارير ملخصة دقيقة ونتائج كتبت في المكاتب المريحة، شملت خريطة العالم الشهيرة التي رسمها أولفيرت دابر في القرن السابع عشر. لذا فإن أعمال آل فورستر كانت غارقة ليس في تجسيد روح الوقت (Zeitgeist) فحسب، بل أيضًا في جزء من تراث صلب نابع من النزعة الإنسانية والثورات العلمية التي ظهرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

إضافة إلى ذلك، ما كانت أعمال آل فورستر الفريدة الوحيدة في زمانها. فلقد كان من الرواد المبكرين بيتر كولب (1719) الذي كان وصفه لجنوب أفريقيا وبالذات لمنطقة كُويْكوي (Khoikuoi) أصبح مصدرًا ومن معالم الطريق للوصف الإثنوغرافي لتلك المنطقة[9] وكان تادواس (تادو) هنكه من السكان الأصليين لبوهيميا (ولد عام 1761) ممن ألفوا، في خلال عقود عديدة من السفر، أوصاف ممتازة لحياة الأهالي الأصليين في الأميركتين[10]. وكان كارستن نيبور وهو ألماني من الشمال يعمل في الدنمارك، واحدًا من الأمثلة المتميزة، على الرغم من أنه كان أقل شهرة من هؤلاء المؤلفين المستكشفين من عصر الأنوار ممن كتبوا بالألمانية. فلقد كان وصفه التفصيلي في أواخر القرن الثامن عشر لسنوات طويلة من السفر العلمي في الشرق الأوسط وجنوب آسيا[11] يمثل مصدرًا غنيًا لا يمكن

---

(9) J. W. Raum, «Peter Kolb,» in: *Hauptwerke der Ethnologie*, ed. by C. F. Feest and K.-H. Kohl (Stuttgart: Kröner, 2001).

(10) M. V. I. Montoya, *Trabajos cientificos y corresondencia de Tadeo Haenke* (Madrid: Coleccion Synopsis, 1992).

(11) C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Graz: Akademische Verlagsanstaet, 1969).

أن يقدّر بثمن للأنثروبولوجيا حتى يومنا هذا. وكانت تقارير أعالي البحار التي كتبته أيدا فايفر، وكانت أول امرأة كتبت في هذا النوع الأدبي والتي كتبت بعد سنوات قليلة، وهي أيضًا تنتمي لفترة الأنوار المتأخرة[12] وأخيرًا وليس آخرًا ممن ينتمون إلى نفس جنس عصر الأنوار أعمال لألكسندر فون همبولت التالية فلقد سافر مع غيورغ فورستر على طول نهر راين - أي أن تقريره الضخم والمكون من ثلاثين مجلدًا لرحلة دامت خمس سنوات (1799-1804) في أميركا الجنوبية والوسطى ورحلته الأقل شهرة التي كتبها عن روسيا وصربيا. وفي المقابل، تفاعل همبولت مع عدد من الرحالة الألمان الرومانسيين والمستكشفين من أمثال غيورغ أدولف إيرمان والكاتب أدلبرت فون كاميسو الذي استمر في هذا التقليد من كتب الرحلات الألمانية حول صربيا[13].

وكانت أعمال من أمثال أعمال هنكه ونيوبر وأعمال همبولت بشكل أساسي تقدم وصفًا إمبريقيًا ووصفًا للحقائق قبل أن يجنح مؤلفوها إلى أي نتائج نظرية عامة واسعة. (وما كانت أعمال آل فورستر استثناء في هذا الخصوص). وعمومًا لا تزال المقاربات الوصفية وغير العنصرية قائمة مستمرة في هذه الكتابات، والتي تقف في تعارض أو تقابل واضح لما كان سيأتي بعد قرن. إضافة إلى ذلك فإن تقارير هؤلاء المؤلفين نادرًا ما كانت تخدم أي أغراض استعمارية آنية أو قصيرة المدى، على الرغم من أن المصالح الاقتصادية قامت بدور قوي في بعثاتهم الاستكشافية. لكن، حقيقة أن ألمانيا نادرًا ما كانت موجودة طوال كل هذه العقود من أواخر القرن الثامن عشر إلى بداية القرن التاسع عشر، لهذا فإن هؤلاء المؤلفين لم يخضعوا، بشكل أساس، لأي طموح استعماري توسعي، مما سمح لهم باستمرار روح أنوارية إمبريقية الطابع في أعمالهم.

بنظرة للخلف، يستحق هذا السجل الإمبريقي وغير الاستعماري الأنواري أن نؤكده بشكل واضح. فلقد أصبحنا متعودين جدًا أن نربط بشكل أتوماتيكي بين

(12) G. Habinger, *Eine Wiener Biedermeierdame erobert die Welt: Die Lebensgeschichte der Ida Pfeiffer (1797-1858)* (Wien: Promedia, 2003).

(13) P. Schweitzer, «Siberia and Anthropology: National Traditions and Transnational Moments in the History of Research,» (Unpublished venia docendi Thesis, University of Vienna, 2001), pp. 84-102.

ظهور الأنثروبولوجيا وظهور النزعة الاستعمارية الأوروبية، وغالبًا ما ننسى هذا البعد الإضافي. والآن، مع ذلك، فإننا نرى أن بعض أدق الكتابات الأنثروبولوجية المبكرة باللغة الألمانية ما كان لها العلاقة الكبيرة بالنزعة الاستعمارية الأوروبية، حتى نصحح السجل بشكل واضح، ونضع التفسير الأكثر توازنًا هو ظهور الأنثروبولوجيا الحديثة المبكر ضمن مجال التوتر التاريخي المتنازع عليه بين التجارة الأوروبية، والإرساليات المبكرة، والطموحات الاستعمارية، واهتمامات الباحثين الأنواريين.

دراسات اللغة والمفاهيم الأولى

بقيت الاهتمامات البحثية الإمبريقية غير الاستعمارية أيضًا في حالة مستجدات من الطبقة الثانية في الأهمية الأنثروبولوجية القوية في عصر الأنوار الألمانية من مثل: ازدهار الدراسات الفيلولوجية للغات غير- الأوروبية. ومثلت بالتأكيد الدراسات الفيلولوجية الألمانية تقليدًا منفصلًا وقويًا خاصًا في حد ذاته. فلقد توسعت في القرن السابع عشر مما قاد إلى توزيع واسع إلى مجتمعات لسانية[14] وهو توزيع جمع بين بنية مساواتية داخلية مع أيديولوجيا تقول بنقاء اللغة الألمانية، وفي الحقيقة، بنزعة «وطنية لسانية»[15]. وكان من نتاج هذه السياقات المبكرة أن الرياضي والفيلسوف غوتفريد لايبنتز افترض بدهيًا، بالفعل منذ القرن السابع عشر، وجود ارتباط بين بنية اللغة والإنجازات الفكرية لمتحدثي تلك اللغة.

لكن مع ذلك في حقبة الأنوار المتأخرة كانت كتابات هيردِر قد ألهمت الدراسات الفيلولوجية للغات غير الأوروبية إلى حد ما. فلقد جاء يوهان غيورغ

---

(14) C. Fricke, «Die Deutschen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts-ein Forschungsdesiderat,» in: *Sprachwissenschaft im 18. Jahrhundert: Fallstudien und Überblicke,* ed. by K. D. Dutz (Münster: Nodus, 1993).

(15) K. Garber, «Sozietät und Geistesadel: Von Dante zum Jakobiner-Club. Der frühneuzeitliche Diskurs de vera nobilitate und seine institutionelle Ausformung in der gelehrten Akademie,» in: *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition: Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*, ed. by K. Garber, H. Wismann and W. Siebers (Tübingen: M. Niemeyer, 1996), p. 30.

هامان (1730-1788) وهو واحد من أساتذة هيردِر وأصدقائه المبكرين من خلفية فيلولوجية. ففي مقالته الصادرة عام 1772 والحائزة على جائزة والمعنونة «حول أصل اللغات» أشار هيردِر إلى أن روح الثقافة كانت تتجسد في لغتها[16]. وجمع وجهة النظر هذه حول التنوع اللساني، مع ذلك، مع تأكيده الأساس على وحدة النوع البشري. عندها انفصل هامان عن هيردِر لأنه ظن أن هيردِر أصبح قريبًا جدًا من التفكير الأنواري[17].

مرة أخرى، اعتمادًا على رواد سابقين مهمين، مثلت الفيلولوجية الأنوارية قمة أولى في تراكم اللغات غير - الألمانية وغير الأوروبية وفي تنظيمها وتحليلها وترجمتها. وأعمال تتراوح من الصينية والسنسكريتية ومن الهندية إلى الفارسية ومن التركية إلى العربية. وكان من بين مشروعات اللغة العظيمة في أواخر فترة عصر الأنوار أن إعادة اكتشاف اللغة السنسكريتية التي كسبت مباشرة أولوية[18]، ولقد ذكر فريدريك شليغل في عام 1808 في كتابه **حول اللغة والفكر الهندي: بحث في لغة العالم القديم** بأن السنسكريتية كانت تمثل فترة أقدم من اليونانية واللاتينية والألمانية والفارسية والتي كان يراها كانحرافاتها الأكثر شبابًا[19]. في المقابل كان شليغل وآخرون يرون أن النموذج الأحادي المقطع (monosyllabic) في اللغة الصينية ربما منع أي تطور ثقافي وعقلي إضافي[20]. وهكذا أدخلت تراتبية هرمية بحسب الإمكان التطويري المحتمل بين اللغات الأندو - جرمانية وغيرها من اللغات.

وكانت هذه المشروعات الفيلولوجية والنصوصية العظيمة قد عرفت تميزًا واضحًا بصورة أو أكثر بين ما كان يعتبر ثقافات ولغات بدائية وأمية،

---

(16) J. G. Herder, «Abhandlung über den Ursprung der Sprachen,» in: J. G. Herder, *Sprachphilosophische Schriften,* ed. by E. Heintel (Hamburg: F. Meiner, 1772; 1966).

(17) G. Baudler, *Im Worte sehen. Das Sprachdenken Johann Georg Hamanns* (Bonn: Bouvier, 1970).

(18) A. Gardt, *Geschichte der Sprachwissenschaft in Deutschland. Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert* (Berlin: Walter de Gruyter, 1999), p. 270.

(19) E. Windisch, *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde* (Berlin: De Gruyter, 1992), pp. 57ff.

(20) F. Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde* (Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808), p. 157.

وثقافات ولغات شرقية تجيد القراءة وثقافات ولغات الكتابة وأوروبية حديثة. وكان ذلك التميز جوهريًا أصيلًا وأعاد تأكيده تقليد أكثر قدمًا، لكنه الآن أصبح أكثر دقة إلى درجة أن اللغات «الشرقية» كانت قد وُثقت وصُنفت وأدمجت في سياقات، ووضعت دائمًا في مكانة متفوقة مقارنة بلغات «بدائية». لقد قام هيغل في كتابه **تاريخ الفلسفة** باعتبار أن هذه الرؤى الثلاثية كانت تشكل منوالًا. لكن على نقيض الأنثروبولوجيين الناطقين بالألمانية، في أواخر القرن التاسع عشر، قلل الفيلولوجيون الأنواريون من تمييز هيردِر الصارم بين «الشعوب الطبيعية» و«الشعوب الثقافية» لأنهم بشكل واضح اعتبروا أن النصوص الصينية والعربية ومؤلفيها كانوا يمثلون ثقافة.

لقد فصل يوهان كريستوفر أدولنغ (1732-1806) ما بين مفاهيم الثقافة والتاريخ الثقافي، بينما استخدم هيردِر مصطلح ثقافة تقريبًا في شكل مفرد، ولهذا فإنه كان يشير إلى إمكانية عامة للإنسانية. ولقد بدأ أدولنغ في استخدام المصطلح بشكل أكثر تنظيمًا في صيغة الجمع، ثقافات، حتى يؤكد على الفرق. وبوصفه السلطة الرائدة لعقود في اللسانيات في «اللغة الألمانية» و«اللغة الألمانية النقية» أيضًا فإن أدولنغ مهد الأساس لنوع معين من اللسانيات المقارنة.

على الرغم من كل محدودياتهم، أولى معظم أعمال الفيلولوجيين احترامًا وإعجابًا عميقًا بثقافات آسيا وشمال أفريقيا. ولقد أشارت باربارا فريشموث إلى واحد من أعظم الباحثين في هذه الحقول، فريدريك روكرت (F. Rückert)، عندما كتبت أن «روكرت كان واحدًا ممن كرسوا حياتهم لدراسة اللغات والآداب الآسيوية».

لقد حصل فريدريك روكرت (1788-1866) على تدريبه الأولي في اللغات الفارسية والعربية وآدابهما على يد أول رئيس للأكاديمية النمساوية للعلوم جوزيف فون هامر بورغستال في فيينا، والذي أصبح واحدًا من أعظم المترجمين والشعراء العظام في الألمانية[21]. وعمل على اللغة السنسكريتية ولغات جنوب

(21) Windisch, Ibid., p. 89.

الهند والمالاوية والصينية ولغات عديدة أخرى وإن كانت معظم إنجازاته عبارة عن ترجمات من الفارسية وبشكل خاص ترجمات لأعمال الصوفي جلال الدين الرومي من القرن الثالث عشر ومن العربية ترجمات لأشعار امرىء القيس من الفترة الجاهلية ولقد استمر حتى خبراء اليوم في مدح وتقريض جودة قراءة مساهمة روكرت في هذه المجالات[22].

بحسب علمي فإن هذه النتائج الفيلولوجية المستحدثة في عصر أنثروبولوجيا الأنوار والرومانسية المبكرة في الألمانية، كان لها تأثيرات مستمرة دائمة في شكل وصف إمبريقي صلب للتنوع الإثنوغرافي والثقافي، وكذلك في إجادة اللغات الأجنبية؛ إذ وضعت المعايير للأنثروبولوجيا الدولية مستقبلًا على الرغم من كل طرقها التاريخية المتكسرة والملتوية التالية، إلا أنها بقيت نقطة قوة خاصة للأنثروبولوجيا في ألمانيا حتى يومنا هذا. وهذا جزء من سجل متشظٍّ يملك إمكان أن يستعاد من جديد في السياقات الأنثروبولوجية عابرة للقوميات في الوقت الحاضر، والتي يمكن اكتساب معنى إلهامي منها. وفي هذه السياقات الحاضرة فإن الوصف الإمبريقي الصلب مقابل اللغات المحلية غالبًا ما يظهر أنه قد أُهمل.

فيما كانت هذه النتائج الإمبريقية الإبداعية الأساسية، كان السجل النظري والمفاهيمي للأنوار الألمانية غامضًا لكنه إلى حد كبير لم يكن أقل أهمية.

أولًا والأهم، أن عددًا من المؤلفين في السنوات الأخيرة، يتراوحون من هانز فرمولين[23] إلى غودرون بوخر[24] وبيتر شفايتسر[25] أوضحوا أن هذه الفترة

---

(22) A. Schimmel, *Friedrich Rückert: Lebensbild und Einführung in sein Werk* (Freiburg im Breisgau: Herder Taschenbuch Verlag, 1987).

(23) H. Vermeulen, «Origins and Institutionalization of Ethnography and Ethnology in Europe and the USA, 1771-1845,» in: *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, ed. by H. Vermeulen and A. A. Roldán (London: Routledge, 1995).

(24) G. Bucher, «'Unterricht, was bey Beschreibung der Völker, absonderlich der Sibirischen in acht zu nehmen,' Die Instruktionen Gerhard Friedrich Müllers und ihre Bedeutung für die Geschichte der Ethnologie und der Geschichtswissenschaft,» (Stuttgart: Steiner, 2000).

(25) Schweitzer, «Siberia and Anthropology: National Traditions and Transnational Moments in the History of Research».

شهدت أول تفصيل لمصطلح «إثنوغرافيا». فلقد كانت المفردة مرتبطة بمدينة غوتنغن وبأعمال المؤرخ أوغست لودفيغ فون شلوسر (1735-1809) في سبعينيات القرن الثامن عشر، قبل أن يصبح أستاذًا في جامعة غوتنغن، فلقد كان شلوسلر مساعدًا في مدينة سانت بطرسبرغ لغيرهارد فريدريك مولر، وهو باحث كان يعمل في خدمة القياصرة، أصبح واحدًا من أعظم مؤسسي البحوث التاريخية والإثنوغرافية حول سيبيريا، وكانت معرفة شلوسلر الحميمة بتقارير مولر الوصفية والتوليفية لسيبيريا قد ساهمت بشكل حاسم في عملية تأسيس المفاهيم النظرية في غوتنغن. وفي هذا السياق كانت مفردة إثنوغرافيا في الأصل قد فصّلت على مقياس كلمة جغرافيا، فمعًا مع المقابلات بالألمانية Volkerkunde und Erdkunde. فلا يزال مفهوم الأنوار يرى أن مفردتَي إثنوغرافيا والفولكلور على أنهما مترادفتان لعلم إمبريقي قائم على علم أكاديمي يهتم بثقافات ولغات وشعوب العالم.

لهذا كانت هناك تطورات لاحقة في القرن التاسع عشر بحيث أصبح معنى إثنوغرافيا قاصرًا على معنى وصفي للمفردة فحسب، وأصبح بشكل آني حقل الإثنوغرافيا مختلف عن حقل الإثنولوجيا (ethnology) النظري. وفي تطور مرتبط بهذا في آخر القرن التاسع عشر، تغير معنى مفردة فولكركونده (Völkerkunde) وأصبحت تشكل المفردة العامة التي تشمل كلًا من معاني إثنوغرافيا وإثنولوجيا. أكد جوهان سفيرين فاتر هذا المعنى الجديد لمفردة إثنولوجيا في عصر ما بعد عصر الأنوار. الذي في حينها كان قد حرّر ووسّع أعمال أدولنغ الرئيسة، وتتبع أيضًا مفهومًا لسانيًا مبكرًا عن «النسبية الهرمية التراتبية» (hierarchical relativism) وهو المفهوم الذي كان جزءًا من كتابات أدولنغ وشليغل[26]. وفي المقابل أصبح فاتر وجستن بورتيش محررين مشتركين عام 1808 لأول مجلة أكاديمية متخصصة تصدر في هذه الحقول، **مجلة الأرشيفات العامة للإثنولوجيا واللسانيات**.

---

(26) Gardt, *Geschichte der Sprachwissenschaft in Deutschland: Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert* (1999), pp. 186-193.

على الرغم من أن هذه المبادرات النظرية والمؤسسية أطلقت شرارة متابعات عمليات محلية في البلدان الناطقة بالألمانية، إلا أنها مع ذلك كانت تشير إلى المناخ الإبداعي والمتناقض في المختبرات المبكرة في تلك العقود، وكان لهذه المبادرات تبعات مهمة في أماكن أخرى. وكانت إحدى هذه التبعات المحلية، تأثير هذه الصياغات المفاهيمية، بشكل غير مباشر، على جهد أخي ألكسندر فون همبولت: فلقد استمر إرث فيلهلم فون همبولت (W. von Humboldt) ونال مديحًا باعتباره يشكل الإرث الأساس الكلي، ويمثل حياة أكاديمية متداخلة الحقول العلمية في الألمانية. فلقد كان تفصيله الأول لمأسسة البحث الأكاديمي أو الكتابة العلمية Wissenschaften والتي فُهمت في البداية على أنها فلسفة الأنثروبولوجيا باعتبارها حقلًا من الحقول الأساسية لكل العلوم الإنساني (Geisteswissenschaften) وكما أوضح لوي ديمون بأن المفهوم الابتدائي للإنسانيات كان قد أُلهم عن طريق وعي معين بالتنوع الثقافي والإثنوغرافي واللساني على الرغم من أن أولوياته كانت نخبوية ولخدمة الدولة. ولكن مع ذلك فإن المفهوم تمكن عندها أن يحصل على ضمان موافقة التاج البروسي، وحتى مع مثل هذا التأكيد المحدد للإثنوغرافيا والأنثروبولوجيا كان قد أسقط لمصلحة أوليات أخرى هي أوليات التاريخ والفلسفة(27).

في الوقت نفسه فصل فون همبولت (1767-1835) بشكل إضافي تفكير كل من أدولنغ وشليغل حول النسبية اللسانية، وبشكل أهم، في كتابه الذي صدر في ثلاثة مجلدات حول لغة الكَوي (Kawi) في جاوة(28). وكان فون همبولت يرى عن طريق تحديد الفكر البشري أن أي لغة كانت تشكل «رؤية كونية» (weltansicht) معينة وبناء على ذلك فإنها كانت مما لا يمكن صده أو تجنبه، ومن وجهة نظر فون همبولت، افتراض وجود تراتب هرمي عام للإمكان الذهني بين اللغات (على سبيل المثال بين لغات «صرفية» و«لصيقة» و«عازلة»).

---

(27) L. Dumont, *German Ideology: From France to Germany and Back* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), pp. 82-144, and E. Berg, «Johann Gottfried Herder,» in: *Klassiker der Kulturanthropologie: Von Montaigne bis Margaret Mead*, ed. by W. Marschall (München: Beck, 1990).

(28) Windisch, *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde*, pp. 82-85.

كان لنسبية فون همبولت اللسانية التراتبية الهرمية تأثير معين في فرانز بواز وبين أعمال تلاميذ بواز، وكانت ستظهر على السطح مرة أخرى في أعمال إدوار سابير وبشكل واضح، ولكن مع بعض التعديلات، في كتاب بنيامين لي وورف: **اللغة والفكر والواقع** (1956).

مع حلول ثلاثينيات القرن التاسع عشر وبوجود أعمال فون همبولت، أصبح التقليد الهيردِري أكثر تفصيلًا، لكنه وجه وحدّد نحو نسبية متزايدة بشكل ظاهر وصاحبَه تأكيد متنامٍ على العقل والروح. وبالنسبة إلى هيردِر، لا تزال نزعتا العالمية والنسبية تحتفظان بنوع من التوازن الفوضوي والمتناقض بعضهما مع بعض. ومع ذلك فبالنسبة إلى فون همبولت أصبح البعد الكوني العام محدودًا جدًا وقليل الشأن بينما نسبية فون همبولت اقتضت الآن وجود ضرورة داخلية وتركيز ذهني وهرمية تراتبية ظاهرة بين اللغات والثقافات.

تبعات محدودة

يقودنا هذا إلى تبعات محدودة على أنثروبولوجيا الأنوار في ألمانيا. وكان أحد الأسباب الرئيسة لزوال مشروعات الأنوار الفكرية والإمبريقية في الأنثروبولوجيا يمكن أن يعزى إلى السياقات والأوضاع السياسية. فلقد حالت دون تطور أي ثورة برجوازية على شكل مسار النموذج الفرنسي، عوضًا عن ذلك ثبتت وأكدت عوضًا عن ذلك حكم الأرستقراطية وعلى التشظي السياسي. فعلى الجانب الفكري فرضت هذه العوامل حدودًا قوية على أي تطور إضافي ينحو نحو علمنة واضحة، وقوّت عوضًا عن ذلك النزعة التقوية (pietism) في الشمال وإعادة الإصلاح الكاثوليكي في الجنوب. وكان هذا الجانب المحافظ قد تقوى عندما قام بعد الحروب النابليونية أو التي كانت تسمى التحالف المقدس لسنوات مترنيخ التي قمعت كل المحاولات المحلية للتحرر السياسي. وإذا ما أخذنا في الاعتبار هذه العوامل وغيرها فإننا نرى أنها حولت زوال أنثروبولوجيا الأنوار في اللغة الألمانية لتصبح تحولًا أيديولوجيًا نحو ما أسميته الاستبطان (introspection) المزدوج في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أولًا: أولوية استبطان للموضوعات الألمانية عوضًا عن استبطان الموضوعات غير الألمانية،

وثانيًا: الجمع بشكل متزايد بين أولوية استيطان للروح والذات عوضًا عن استيطان للممارسات والحقائق.

داخل إطار هذا التحول نحو استبطان مزدوج، أصبحت أعمال هيردِر مصدر إلهام وبشكل متزايد للتخمين الرومانسي ولنزعة قومية مبكرة في ألمانيا. مع أننا بحاجة إلى أن لا نكون حذرين من القفز بسرعة للوصول إلى نتائج بخصوص هيردِر. صحيح أن أعماله بالتالي عملت كمادة تعطي الشرعية لكل أنواع القوميين الألمان. وفي عقود قادمة، فإن هؤلاء سيتحواون من قوميين رومانسيين لليسار السياسي في بداية القرن التاسع عشر، إلى قوميين قتلة عنصريين يميلون إلى اليمين في النصف الأول من القرن العشرين في ألمانيا لكن مع ذلك، فإن أعمال هيردِر ليست مسؤولة بشكل مباشر عن كل الجرائم التي ارتكبت باسمه، كما هو حال الادعاء بأن أعمال كارل ماركس تجعله مسؤولًا عن الجرائم التي نفذت باسمه. وفي الحقيقة فهمت أعمال هيردِر أفضل ما فهمت به في سياق انتقالي محايد نوعًا ما بين عصر الأنوار المتأخرة والفترة الرومانسية المبكرة.

بالتأكيد تركت أعمال هيردِر إرثًا متناقضًا للأنثروبولوجيا محليًا ودوليًا معًا. فرؤيته للإنسانية بوصفها موجودة في وحدة عبر التنوع، وكان لهذه الرؤية بعد كوني كان الأقرب إلى كانط من موقف النسبيين والقوميين المتصلبين، فمن الإطار الخارجي داخل سياق هذه الرؤية للوحدة عبر التعددية، كان مفهوم هيردِر للثقافة متجسدًا. فلقد أكدت رؤيته على اللغة والتقاليد والذهنيات بطريقة خاصة ولكنها لم تشمل أي اعتبار للعرق أو أي صفة أخرى مزعومة خالدة أو لازمانية. إضافة إلى أن مفهوم هيردِر للثقافة أكد على الملاحظة والتجربة. وجميع هذه الأولويات الأخيرة ساعدت في وقت متأخر أن تُلهم بظهور الدراسات الفولكلورية، وساعدت بطبيعة الحال، على ظهور بعض الأنثروبولوجيين الألمان المبكرين من أبناء القرن التاسع عشر من أمثال تيودور فايتس ولاحقًا بواز الشاب.

إضافة إلى ذلك، كان تأكيد هيردِر على روح الشعب مأخوذًا من خلفيته لأسرته التقية وملهمًا بقوة بفكرة الاستبطان المزدوج إضافة إلى تمييزه الإثني

لما هو شعب ثقافي (Kulturvölker) ألماني وأوروبي قريب وشعوب طبيعية (Naturvölker) أخرى. ولاحقًا اختار أيديولوجيون وأنثروبولوجيون متأخرون رفع مستوى هذه الجوانب من عمله ووضعوا الألمان على قمة هرمية فوق كل ما أسموه شعب الطبيعة الذين وضعوا ما سمي (Kulturvölker) تحتهم. وإذًا، مع ذلك، تم تقويم عمل هيردِر في حدود وقتها الخاص بالنسبة إلى كانط، الذي درس معه في كونيغسبرغ، فإنه لن يشمل فحسب تعارضًا وتناقضًا مع كانط ولكن أيضًا، يشمل على الأقل، عناصر عديدة تحمل بعض إرث كانط، وهي تكمله أو تتسامى عليه. وكما أوضح زاميتو[29]، حاول هيردِر بشكل واضح في كتابه السادس المعنون **أفكار في فلسفة تاريخ البشر** (1784-1791) أن يجمع بين وجهة نظر تطورية مبكرة للتاريخ الإنساني مع الممارسة النسبية لتقويم كل ثقافة لوحدها بشكل مستقل[30] وكان هذا رائعًا، ليس لأن النزعة المبكرة التطورية لدى هيردِر (التي كانت تنظر باحتقار لبعض الثقافات «البدائية» بينما كانت تمتدح أخرى بوصفها «نبيلة» كما كان شائعًا آنذاك)، ولكن، لأن تطورية هيردِر العالمية فرضت حدودًا على نسبيته لأنها كانت قائمة على مبادئ عامة. وكانت نسبية هيردِر قد حالت دون الوصول إلى أبعاد مطلقة أو قوية.

مع ذلك، بحسب التعريف هي نسبية قوية، وفي صيغة أو أخرى هي صيغة جوهرية تظهر في القومية. لا يوجد دليل على ضرورة غائية تفرض ذلك، لهذا كان ذلك سيقود من هيردِر مباشرة إلى أيديولوجيين لشكل من القومية متأخر ويظهر أن هذه الأرضية كان قد أعدها آخرون، غالبًا بالإشارة الأحادية الجانب إلى هيردِر - الذي لهذا أصبح أداة تعطي قوة المشروعية لأغراض أخرى.

أعمال هيردِر والتأثير المناقض الذي مثلته كتحدٍ غامض وهي بالتأكيد تستحق أن تأخذ اعتبارات إضافية في حد ذاتها. إذ لا يزال من الممكن أن تتوصل بحوث مستقبلية إلى نتيجة بأن أعمال هيردِر شملت نسبية ضعيفة أو هشة عوضًا عن الصيغة الأيديولوجية القوية التي روج لها وأذاعها قوميون متأخرون. وفي

(29) Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, pp. 347-352.

(30) Berg, «Johann Gottfried Herder,» pp. 65-66.

تلك الحالة، فإن مثل هذا المفهوم الضعيف والقائم على نسبية ضعيفة سينتهي إلى إنجازات أكثر ديمومة وبقاء لأنثروبولوجيا الأنوار المتأخرة بالألمانية. إضافة إلى كتابات الرحالة العظام والدراسات اللسانية الآسيوية العميقة وتفصيل المفاهيم الأولى للإثنوغرافيا.

على أي حال، كانت أكثر التأثيرات تدميرية على الأنثروبولوجيا الألمانية، في العقود القليلة القادمة ما كانت تنبع مباشرة من إرث هيردِر وإنما، بحسب ما أرى، كانت تنبع من أعمال بعض معاصريه ممن كانوا معارضين لكانط بشكل أكثر وضوحًا من هيردِر نفسه. فعلى سبيل المثال كتب الفيلسوف كريستوف ماينرز كتابه الصادر عام 1785، المعنون **أسس لتاريخ البشرية** عن طريق معالجة التنوع الفيزيقي للبشر على أنه مرتبط مباشرة بصفاتهم الاجتماعية. وفوق ذلك، كان داعية مبكرًا للنظرية التي ترى أن الزواج التداخلي بين أفراد من أعراق مختلفة كان سيقود إلى تفكك وانحطاط. ولقد فهم ماينرز أن دوائر الثقافات (culture circles) المحددة جغرافيًا بطرق كان من شأنها أن تُلهِم لاحقًا فريدريك راتسِل وفريتس غرابنر، وهما من مؤسّسَي الانتشارية ونظرية الدائرة الثقافية. وسبق لفورستر أن انتقد موقف ماينرز الذي أعطى الأولوية للألمان أولًا ويأتي بعدهم مباشرة الأوروبيون الآخرون. ومن وجهة نظر ماينرز، كان هذا له علاقة بأصولهم العرقية المتميزة[31]. ومن ناحية أخرى كان معاصر ماينرز، ي. ي. بلومنباخ في غوتنغن أحد الأنثروبولوجيين المبكرين ممن بدأوا أخذ قياس البشر والبحث عن أمثلة عرقية اعتيادية. وبحسب هذا الجهد الإمبريقي، يمكن أن يعتبر عمله رائدًا لتلك المرحلة الأكثر ليبرالية للأنثروبولوجيا الفيزيقية في ألمانيا القرن التاسع عشر التي كانت تحت حكم رودلف فيرخاو. وبعبارات نظرية، مع ذلك، أكد بلومنباخ على الأصول المتعددة للعرق البشري وعلى النسبية اللسانية التراتبية الهرمية.

مع اقتراب النصف الأول من القرن التاسع عشر، كان إرث عصر الأنوار

---

(31) R. H. Lowie, *The History of Ethnological Theory* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1937), pp. 10-11.

الذي ضعف بشكل محسوس قد هُمش. وتحت تأثير إعادة الإصلاح السياسي والديني فقدت الفلسفة دورها الأكاديمي الرائد، لمصلحة التأريخ في الدراسات الإنسانية ولمصلحة علم الحياة في العلوم الطبيعية. ولم يستمر فترةً طويلةً إرث عصر الأنوار الضعيف والمشتت بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا في اللغة الألمانية: في مجموعات بعض المتاحف وفي التأكيد على الدراسة المدققة للغات الأجنبية وفي بعض أعمال الأنوار التي أصبحت دراسات كلاسيكية. وبالتالي كسب الاستبطان المزدوج سبق الريادة مروجًا لدراسات فولكلورية تاريخانية ذات ميل قومي داخل الأقطار الناطقة بالألمانية ولغير الألمان ومشجعة ميل لتعميم دونية تاريخية أو بيولوجية.

في الأدبيات الألمانية، أصبحت الأنثروبولوجيا الأنوارية لا تراثية بتبعات محدودة. لكن مع ذلك، لا تعني التبعات المحدودة أن ليس هناك تبعات على الإطلاق.

الفصل الثاني

من الولادة القومية للفولكلور
إلى التأسيس الأكاديمي للانتشارية
الذهاب بعيدًا عن التيار الدولي العام

تغطي هذه المحاضرة الفترة من أربعينيات القرن التاسع عشر إلى نهاية القرن العشرين، أي تغطي حوالى ستين سنة. وهنا سأتناول ثلاثة موضوعات مختلفة وإن كانت متداخلة العلاقة، أولًا: تأسيس مؤسسات الدراسات الفولكلورية المنفصلة وإن كانت المتجذرة بشكل عام داخل وخارج الأكاديميات والتي كان يوازيها ظهور سابق للأنثروبولوجيا الأكاديمية المتخصصة. وثانيًا: ظهور النظرية الاشتراكية لماركس وإنغلز في ألمانيا وأخذها الظاهر لموضوعات أنثروبولوجية. وثالثًا: وفي مواجهة هذه الخلفية، ظهور أُولى مرحلتي تأسيس الأنثروبولوجيا الأكاديمية الرسمية التي ارتبطت بصورة أو أخرى باسم أدولف باستيان (Adolf Bastian).

ظهور الدراسات الفولكلورية ورواد الأنثروبولوجيا الأكاديمية الأوائل

كانت الفترة السياسية بين إخفاق ثورة عام 1848 «الكبيرة» من أجل وحدة ألمانيا، وثورة عام 1871البروسية «الصغيرة» لتوحيد ألمانيا، تشكل السياق الأوسع للظهور المنفصل للفولكلور أو الدراسات الفولكلورية أو للإثنولوجيا/ إثنوغرافيا وكان بهذا المعنى عبارة عن استمرارية منطقية للتحول المبكر نحو نظرية «الاستبطان المزدوج» التي كانت قد حصلت بحلول ثلاثينيات القرن التاسع عشر، على طاقة جديدة من النزعة الرومانسية الفلسفية والفنية ومن القومية

السياسية. وقبل، ولبعض الوقت بعد، إخفاق ثورة 1948، كان التياران التوأمان للرومانسية والقومية يشكلان حركات واسعة غير متجانسة تشمل مفكرين وكذلك رجال أعمال، ولقد كانت حركات فيها أجنحة يسارية ويمينية. وفضلت كل من القومية والرومانسية تركيزًا جديدًا على المناطق الريفية. وقد احتضنت الرومانسية الريفية بسبب بحثها عن منتجع يدفع إلى جمالية التناغم الرومانسي الرعوي. في المقابل كان لهذه القيم الجمالية الجديدة تأثير في طرح المعايير على الحركات السياسية القومية الجديدة. وكما أشارت حنه أرندت، بأن الحياة المثالية في الخيال الرومانسي للقومية في الأقطار الناطقة بالألمانية، بنفس القدر الذي كانت عليه في وسط وشمال أوروبا، كانت تُفهم كمقابل للعودة إلى الجذور الريفية المزعومة للأمة[1].

لقد قادت هذه الأوضاع إلى ظهور واسع وشعبي لدراسات لهواة ودراسات أكاديمية للفولكلور الريفي. وبعد كارثة عام 1848 للثورة، أصبح هذا الاهتمام أكثر انتشارًا وتوسعًا كما لو كان، على ما يظهر، جهدًا سياسيًا بريئًا. فلقد كانت مجموعات الحكايات الخرافية وتصنيفها وجمعها الذي قام به الأخوان غريم (Grimm) تعد مثالًا لحالة مبكرة، وكذلك كان الأمر لعدد من مجموعات مماثلة من الأمثال والنكات والألغاز والحكايات المناقبية، وما إلى ذلك. وكان مما له علاقة بشكل خاص كمصدر مبكر بحث ياكوب غريم في دراسة اللغة واللهجات المحلية التي نشأت عنها بحوث السرد التاريخية بوصفها مكونًا في تشكل الدراسات الفولكلورية إضافة إلى الإحصاءات وممارسات فيلهلم هينريش ريهل التوثيقية كمكونات إضافية[2].

في تطور مماثل، كانت المتاحف الفولكلورية تُفهم على أنها تقدم ثقافة مادية تقليدية، وعلى أنها تشكل خطوة أولى من طرف المفكرين الهواة، كما هي كذلك في نظر الحكام الأرستقراطيين من أمثال إرتهرتسوغ يوهان الهابسبرغية في ستيريا (Styria). فلقد بدأ الأساتذة ورجال الدين والملحنون جمع الأغاني الفولكلورية

(1) H. Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

(2) K. Köstlin, «Volkskunde: Pathologie der Randlage,» in: *Geschichte der österreichischen Humanwissenschaften*, ed. by K. Acham (Wien: Passagen, 2002), pp. 387 and 392.

وتسجيلها، وهذا النشاط والاهتمام سرعان ما انتشر ليدخل المؤسسات الأكاديمية للدراسة الاجتماعية. الموسيقى كذلك، وبصورة مشابهة، أصبحت دراسة شهادات المأثورات الفولكلورية جزءًا من المؤسسة الأكاديمية للدراسات الأدبية الألمانية امتدادًا للتاريخ مما أكسبها تدريجًا شيوعًا وسيادة في الدراسات الإنسانية الألمانية. وبالذات يفيد تأسيس ليوبولد فون رانكه (Leopold von Ranke) المدرسة الهيستوريوغرافية (historiographic) والتاريخية لكتابة التاريخ، فإن هذا الحقل تمكن من تخطي الفلسفة ليصبح القوة المهيمنة في الإنسانيات طوال القرن التاسع عشر وما بعد(3).

بعد الثورة المخفقة، وما إن أصبح فريدريك فيلهلم الرابع ملك بروسيا، وأصبح فرانسيس جوزيف إمبراطورًا للنمسا، أصبحت الدراسات الفولكلورية جزءًا لا يتجزأ من التاريخانية الألمانية - لا كحقل علمي منفصل، بل كحقل منتشر موزع بين حقول علمية متنوعة عديدة تحت الهيمنة التاريخانية. وحتى اليوم فإن الدراسة الفولكلورية (أو الإثنولوجيا الأوروبية كما أعيدت تسمية هذا الحقل العلمي الأكاديمي حديثًا) بقيت مرتبطة بشكل قوي بالمناهج التاريخية وحقل التاريخ الأكاديمي. وسيستمر مالكًا لقوة معينة وبنفس القدر كونه يشكل عائقًا، في المستقبل، كان هناك اعتبار جاد قد أعطي لتوحيد الدراسات الفولكلورية السابق (Volkskunde) ودراسات الشعب السابقة (Volkerkunde) في حقل واحد شامل، أي ما يعادل فرع الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية الدولية في اللغة الألمانية.

بنظرة إلى الخلف فإن الدراسات الفولكلورية للفترة التأسيسية التاريخانية في قلب الأراضي الألمانية، والتي ألهمتها الرومانسية والنزعة القومية الظاهرة والباطنة، تظهر نوعًا ما على أنها كانت أقل إثارة من تلك الدراسات الفولكلورية التي تمت في الطرف الجنوبي والجنوبي الشرقي للمنطقة الناطقة بالألمانية أي في سويسرا وفي إمبراطورية الهابسبرغ. وفي المقابل في ما كان قد أصبح ألمانيا كانت هاتان الوحدتان السياسيتان مختلفتين لسانيًا ودينيًا وثقافيًا. ففي قلب الأراضي الألمانية قبل وبعد عام 1871، كانت النزعة التوحيدية والقومية، واستخدمت

---

(3) A. Zimmermann, *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), pp. 38-61.

بشكل متزايد كقوة لخدمة المصالح البروسية المهيمنة. وفي المقابل قبل وبعد عام 1848 كانت الدراسات الفولكلورية في سويسرا وإمبراطورية الهابسبرغ تعالج مسألة التنوع الثقافي كمعطى. ففي الأجزاء الناطقة بالألمانية في سويسرا وفي أراضي إمبراطورية الهابسبرغ، كانت القومية من أي نوع تعالج عمومًا باعتبارها تشكل خطرًا انفصاليًا. وهذا ما دعا إلى رواج الظهور الشعبي والأكاديمي المفاجئ للتوجه نحو ميل تقليدي أقل قومية وأكثر فكرية للدراسات الفولكلورية في هذه المناطق الجنوبية والشرق جنوبية في المنطقة الناطقة بالألمانية. ولقد مثلت هذه المناطق بطريقة ما معظم أشكال التقليد الأنثروبولوجي لزمانهم في الدراسات الفولكلورية[4].

لقد برز عدد من الأعمال المؤثرة في حقول علمية أخرى في هذه المراحل الأولى للهيمنة التاريخانية الأكاديمية في البلدان الناطقة بالألمانية. وكانت هذه الأعمال قد قامت بها قلة من مؤرخي الدين والقانون ومن فلاسفة التاريخ، لم يتبع أي منها التيار القومي العام. وفي المقابل تحولوا إلى قضايا مقارنة أوسع مع اهتمام تاريخي لا يزال يتكرر في مقابل بعض الاهتمام الأنواري ببعض مراحل تطور الإنسانية في الوقت الذي كان فيه يستوعب أو يمتص عددًا متزايدًا من تبصرات (insights) من التنوع الثقافي للعالم، وكان هذا يحجب بطرق كثيرة بروز النزعة التطورية الدولية.

كان هناك ثلاثة باحثين من أصحاب دراسات الكراسي الوثيرة هم يوهان ياكوب باخوفن، وغوستاف كليم، وثيودور فايتس، يمثلون هذه المراحل كرواد متقدمين في الأنثروبولوجيا الأكاديمية داخل سياق المنطقة الناطقة بالألمانية وكذلك دوليًا.

يعد كتاب **القانون الأمومي** الصادر عام 1861، وهو من تأليف المؤرخ السويسري المتخصص بالقانون والعصور القديمة باخوفن، أنه بالتأكيد العمل الأكثر شهرة بين أعمال مجموعة المؤلفين الثلاثة. فلقد أراد باخوفن أن يبرهن على أن الإنسانية كانت قد مرت عبر مرحلة مبكرة من «حكم النساء» ولهذا استخدم

(4) Köstlin, Ibid., pp. 379 and 384.

مصادر عديدة مختلفة قبل هيلينية وغيرها، تعارضت، بحسب تفسير باخوفن، مع النظريات القائلة بالهيمنة الذكورية. وكان السؤال المنهجي البحثي قد قاد باخوفن إلى أن يميز في تطور الإنسان بين «فترة chthonic مبكرة للتساهل الجنسي» عن فترة تالية «لأمومة قمرية» (lunar motherhood) وخط نسب قرابة أمومية (matrilineal) تلتها سلطة أبوية باعتبارها تشكل المرحلة الأحدث.

كان باخوفن عميق التدين وتطوريًا رومانسيًا وكان قد انتقد بعمق أطروحة علماء من دارسي التاريخ القديم ومن آخرين ممن لهم اهتمام بالأنثروبولوجيا الذين ناقشوا بعض أفكاره باحترام: فلقد أقام لويس هنري مورغن بمراسلات طويلة مع باخوفن واقتبس عنه في كتابه المعنون **المجتمع القديم**(5) باعتباره مصدرًا يدعم أفكاره. وبالتالي، ضم فريدريك إنغلز وهنريش كونو (H. Cunow) ولاحقًا باخوفن في تعبيرهم الخاص لتقدير عمل مورغن لتقدم تطوريتهم الألمانية المادية. وفي المقابل، فإن خصومهم من أمثال منظر فكرة الدائرة الثقافية شميدت، ناقش أعمال باخوفن كذلك. ولاحقًا بعد فترة طويلة فإن الأنثروبولوجيا النسوية المبكرة ستستمر بالإشارة المرجعية لأعماله. على الرغم من أن الأطروحة التي كانت واسعة الشعبية لمرحلة مبكرة من السلطة الأمومية (motriarchy) كانت أصبحت ولوقت طويل نظرية لم تعد قائمة، إلا أن باخوفن كان لا يزال يمكن أن ينظر إليه باعتباره الروح الرائدة المؤسسة للمجادلات التطورية العظمى التي ارتبطت جوهريًا بدراسة التاريخ البشري وبتطور علاقة الجندر(6).

كان غوستاف كليم عالمًا متخصصًا في علوم المكتبات ومتدربًا في دراسة التاريخ والفلسفة وجامعًا مهمًّا لمواد إثنوغرافية، وفي المجلد الأول من كتابه المعنون **التاريخ الثقافي العام للإنسانية**(7) والمكون من 10 مجلدات والذي صدر في ما بين 1843-1852، مهد لأول خطة بصرية للجمع الإثنوغرافي

---

(5) L. H. Morgan, *Ancient Society, or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization* (New York: World Publishing, 1877).

(6) S. Schröter, «Johann Jakob Bachofen,» in: *Hauptwerke der Ethnologie*, ed. by C. F. Feest and K.-H. Kohl (Stuttgart: Kröner, 2001), pp. 8-10, and H.-J. Heinrichs, ed., *Materialien zu Bachofens «Das Mutterrecht.»* (Frankfurt: Suhrkamp, 1975).

(7) «General culture history of humanity,» 10 vols. (1843-1852).

المنتظم وللعرض المتحفي. ولقد اكتسب هذا الحقل بسرعة أهمية خاصة في ألمانيا، في الحقيقة، أصبحت مجموعة كليم الخاصة أساس ثاني أكبر متحف إثنوغرافي في ألمانيا، وتحديدًا في لايبزغ (Leipzig). وكان اهتمامه في جمع المواد المادية جزءًا من تأكيده أهمية العوامل الاقتصادية، وكانت مادته تشكل الصياغة المفاهيمية للتاريخ الثقافي، والتي كان يرى أن العملية مرت بثلاث مراحل متحدة هي العبودية والتدجين والحرية. بالإشارة المرجعية لإرث فولتير وإيمانويل كانط ويوهان غوتفريد هيردِر، وعن طريق نقده لكرستوف ماينرز، شمل كليم وبشكل منظم الثقافات غير الأوروبية في تاريخه للثقافة. وبالنسبة إلى مؤرخي التيار العام الألماني المعاصر، هذا جُعل كليم ولدرجة كبيرة خارجيًا، نظرًا لأنهم كانوا يعتبرون الشعوب الأمية لا تشكل جزءًا من التاريخ، والكم الكبير من المعلومات الإثنوغرافية التي جمعها كليم، مع أن إدوارد بيرنت تايلور كان يقود هذا التوجه في بريطانيا، بوصفه أول من تقلد في العالم كرسيًا أكاديميًا للأنثروبولوجيا، كان تايلور يستخدمها ويقتبسها منه بل ويصفها على أنها «مجموعة من الحقائق التي لا تقدر بثمن»[8] إضافة إلى ذلك فإن فهم كليم الشمولي للثقافة كان له تأثير مباشر على تعريف تايلور الكلاسيكي الذي أطلقه عام 1871 للتعريف بمفردة ثقافة، وكان ماركس يستخدم تأكيد كليم على الأوضاع المادية ويشير إليها على أساس أنها تؤكد وجهات نظره الخاصة[9].

صور روبرت لوي في كتابه **تاريخ النظرية الإثنولوجية**[10] كليم وفايتس على أنهما اثنان من ثلاثة رواد مهدوا الطريق لأنثروبولوجيا دولية أكاديمية في زمان لوي. وكان يرى أن عمل كليم كرائد لتطورية تايلور ومورغن وصور عمل فايتس، مع بعض التبرير، على أنه سبّاق لنسبية فرانز بواز الإنسانية ولنسبيته الخاصة (واختيار لوي لفايتس باعتباره الرائد الثالث للأنثروبولوجيا، أمر يمكن أن يُشرح

(8) E. B. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* (London: J. Murray, 1865).

(9) I. Rödiger, «Gustav Friedrich Klemm,» in: *Hauptwerke der Ethnologie*, ed. by C. F. Feest and K.-H. Kohl (Stuttgart: Kröner, 2001). pp. 188-192.

(10) R. H. Lowie, *The History of Ethnological Theory* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1937).

بالإشارة المرجعية إلى هيمنة النظرية الانتشارية والنظريات العنصرية التي كانت رائجة في ثلاثينيات القرن العشرين في ألمانيا والنمسا).

إن ضيق الفروق والأصول العرقية كانت قضية مهمة فصلت بين أفكار كليم وفايتس، فلقد انتقد فايتس الرؤية العنصرية والاستعلائية لمعاصره الفرنسي آرثر دو غوبينو (وهو الأب المؤسس لعنصرية القرن العشرين) وكذلك رفض نظرية كليم الغربية نوعًا ما، والصيغة غير الضارة لنظرية الأصول الوراثية المتعددة الجينات (Phylogenetic). وهكذا أصبح فايتس المؤلف الذي أسس لنظرية الأصل الجيني الواحد لنسب موحد للأعراق كافة في الأنثروبولوجيا الألمانية، وهو موقف كان سوف يتمكن فيه كل من رودولف فيرخاو وباستيان وبواز من البناء عليه بعد ذلك بصورة سريعة. إضافة إلى ذلك أوضح بشكل مقنع فايتس بأن المظاهر البشرية الخارجية والفروق الجسدية قد تختلف بسبب عوامل عديدة من مثل المناخ أو الطعام أو المصاهرة أو الزواج. لهذا توجب أن تفهم الثقافة لا على أساس العرق وإنما تفهم عوضًا عن ذلك على أساس التاريخ. وفي كتابه المعنون **الأنثروبولوجيا الطبيعية للشعوب** (6 مجلدات الذي صدر في ما بين عامي 1856 و 1872، وكان قد نشر جزئيًا تباعًا بعد وفاته من قبل غيرلاند)، صاغ فايتس مفاهيميًا هذا على أنه جزء من عملية حضارية، وهو رأي دعمه بعدد ضخم من الحالات الجيدة التوثيق أخذها عن تقارير رحالة مبكرين، بينما كان ينتقد الاستعمار والعبودية بوصفهما فعلًا لاإنسانيًا، وهو معارض حتمًا للعملية الحضارية. ولأن فايتس كان معلمًا أكاديميًا بقدر ما كان فيلسوفًا، كان من المنطقي أن يصوغ مفاهيمه العملية التاريخية للحضارة ليس بحسب ما صاغها به تأكيد كليم على أنها نتاج الأوضاع المادية وأنه صاغها على أساس أنها نتاج تنوع، وتقدم عقلي.

في خلال السنوات الأخيرة من حياة فايتس، تم اختيار المجلد الأول من كتابه، من طرف الجمعية الأنثروبولوجية في لندن باعتباره عملًا متميزًا صدر في أوروبا القارية، وظهر مترجمًا في بريطانيا بعنوان **مقدمة في الأنثروبولوجيا**[11]، ومع الوقت اقتنع تايلور بشكل إضافي بأن الفروق العنصرية ما كانت عنصرًا حاسمًا في

---

(11) T. Waitz, *Introduction into Anthropology* (London: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1863).

التنوع السوسيوثقافي. وكان هناك تطوريون آخرون أقل تقديرًا لعمل فايتس. من بين هؤلاء مدرسة بواز، لكن مع ذلك، كان مجلد فايتس الأول قد اعتبر عملًا رائدًا سابقًا لإنجاز بواز في كتابه **عقل الإنسان البدائي** الذي كان يوازي بشكل قوي رأيه[12] واستمر يُنظر إليه على أنه أول وأعظم عمل أنثروبولوجي بين أجيال تالية من أتباع بواز من أمثال روث بنِديكت[13].

لهذا يتوجب ملاحظة أن تحول ما بعد عصر الأنوار العميق من المناويل الفلسفية إلى البراديغمات التاريخية، أي من هيغل إلى رانكه، كان له تأثير جانبي مبدع. وبعيدًا عن تأثيره الأساسي هذا على التحول في فولكلور الاستبطان المزدوج في قلب الأراضي الألمانية الأكاديمية، وكان لها أيضًا بعض التبعات الأكثر إبداعية على الفكر الأنثروبولوجي في جمعها بين التفكير التطوري على الهامش الأكاديمي. ولقد أوضح هانس يورغن هيلد براندت، وهو الخبير الأساس في هذا الحقل، أن الفكر التطوري المبكر في ألمانيا يرى أن البحث العلمي المرتبط بالأنثروبولوجيا بشكل أولي، والذي كان يعالج موضوعات الأسرة والقانون والأساطير، وأنه وبشكل آني كان يسعى باحثًا عن الأنثروبولوجيا. ومع ذلك كان يصر هيلد براندت على أن هذا الفكر وإن بقي ضعيفًا جدًا، فإنه لهذا كان يمكن أن يبقى بعيدًا عن تشكل الأنثروبولوجيا الأكاديمية المبكرة[14].

أبعاد أنثروبولوجية في أعمال ماركس وإنغلز

سيصعب على المرء أن يجد أي مرجع عن ماركس وإنغلز في كل الكتب الأنثروبولوجية الأكاديمية الألمانية المنشورة في النصف الثاني من القرن العشرين. ولكن بغض النظر عن كيف يمكن أن ينظر المرء إلى عمل ماركس وإنغلز اليوم، فإن أي مقاربة متأثرة بالحاضر للأنثروبولوجيا بالألمانية لا تستطيع أن تنكر التأثير

(12) Lowie, Ibid., p. 17.

(13) B. Streck, «Theodor Waitz,» in: *Hauptwerke der Ethnologie*, ed. by C. F. Feest and K.-H. Kohl (Stuttgart: Kröner, 2001a), pp. 503-508.

(14) H.-J. Hildebrandt, *Der Evolutionismus in der Familienforschung des 19. Jahrhunderts: Ansätze einer allgemeinen, historisch orientierten Theorie der Familie bei Johann Jakob Bachhofen, John Ferguson McLennan und Lewis Henry Morgan* (Berlin: Reimer, 1983).

العميق وبعمق المحايد لعملهما على حقلنا في العقود التالية لاكتمال عملهما. ويتراوح هذا التأثير من تأثير نظريتهم الاجتماعية الواسعة، إلى اهتماماتهم الضيقة بموضوعات جوهرية في الاهتمام الأنثروبولوجي. وتأثيرات عملهم كانت ستتراوح لاحقة من تشجيع تتبع أسئلة بحثية نقدية بطرق جديدة إلى العكس تمامًا، ونقصد إصباغ الشرعية على إرهاب الدولة الدكتاتورية في القرن العشرين.

من المنظور المتأثر بالحاضر للأنثروبولوجيا الدولية، قد يكون الأكثر فائدة ومعقولية مناقشة وبتفصيل إضافي الآباء المؤسسين العظام للنظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع في الألمانية من أمثال فرديناند تونيز وماكس فيبر وغيورغ زيمل وسيغموند فرويد ومؤخرًا تيودور أدرنو وماكس هوركايمر وفالتر بنيامين. ومع ذلك عند هذه النقطة تكتسب الدقة التاريخية أولوية منهاجية على المصالح المتأثرة بالحاضر: فالمؤلفون الكلاسيكيون لعلم الاجتماع الألماني بدأوا في التأثير بين الأنثروبولوجيين في المنطقة الناطقة بالألمانية عند نقطة متأخرة جدًا فحسب. وباستثناء بعض الوظيفيين الألمان في الفترة النازية، فلقد أخذ الأنثروبولوجيون الناطقون بالألمانية وقتًا طويلًا حتى عام 1968 حتى ينخرطوا في تفاعل مع علم الاجتماع. وقبل ذلك، كان الأنثروبولوجيون في التيار العام في ألمانيا نادرًا ما كانوا سيشيرون إلى كتابات أي من علماء الاجتماع الرئيسين هؤلاء.

وعلى عكس أدبيات تونيز وفيبر وزيمل وأدرنو وبنيامين، كان لأعمال ماركس بعض التأثير على الأنثروبولوجيا في ألمانيا ومنذ وقت مبكر. فمن ناحية، كان هذا التأثير قد فُرض بطرق غير مباشرة على الأنثروبولوجيين العاملين في التيار العام، والذين أحيانًا عارضوا الماركسية وانتقدوها لأسباب سياسية ودافعوا أحيانًا عن وجهات نظرهم عن طريق مقابلتها بالماركسية. ومن ناحية أخرى، كانت هناك سلسلة قديمة لأنثروبولوجيين ماديين وماركسيين كانوا قد ظهروا داخل البلدان الناطقة بالألمانية حتى قبل الفترة النازية. وقد أصبحت بعد عام 1945 بعض جوانب الماركسية مقنعة في ألمانيا الشرقية الشيوعية وشكلت أنثروبولوجيا ذلك البلد. وكان هؤلاء يشكلون الأسباب الأساسية حيث إننا في هذا النص، أعطينا الأولوية لمناقشة ماركس قبل مناقشة المؤسسين الأوائل للنظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع.

إن كان الآن تعد من المعرفة البديهية أن إخفاق ثورة عام 1848 أوجد لها عجزًا قوميًا وسوسيوسياسيًا مختلطًا، إضافة إلى عدم قدرة الهيغلية ما بعد الأنوار للتعامل فكريًا مع هذا التطور، هو ما قد قاد ماركس وإنغلز للبحث عن بديل عميق وطريقة للخروج من المأزق بين حكم الأرستقراطية والقومية البرجوازية. ومن خلال فهم أنفسهم كمجددين راديكاليين لأفضل إرث عصر الأنوار الألمانية، وبإلهام من النظرية الاجتماعية الفرنسية ومن الاقتصاد السياسي البريطاني، شرعوا في تطوير ما بدأوا تسميته بالمادية التاريخية والجدلية. وعلى الرغم من أن عصر الأنوار الألمانية كان سابقًا على القومية، ولهذا ما كانت بعد عبر قومية (Transnational)، إلا أنها كانت بالتأكيد مجسِّدة بشكل أوسع للتأثيرات الإقليمية. وفي المقابل، كان هذا التحول المعادي للقومية في ما بعد عام 1848 الذي قام به ماركس وإنغلز كان حقيقة حركة عابرة للقومية في التطور الفكري الألماني، فبعد هجرة ماركس وإنغلز وبالذات بعد أن أصبحا على دراية ببحوث داروين عند نشرها، أصبحت مادية ماركس وإنغلز التاريخية تطورية بشكل متزايد في توجهها. ولهذا فإنهم تركوا خلفهم التزامهم السابق للتصنيف الثلاثي للتاريخ، كبدائي وشرقي وحديث، باعتباره تصنيفًا جوهريًا اعتمادًا على الهيغلية والفيلولوجيا وبشكل مؤكد شرعوا في امتلاك أكبر معرفة فكرية تقدمية في زمانهم.

لأغراضنا الحالية، سيكون من الكافي أن نشير إلى الاهتمامات الأضيق لماركس وإنغلز بالنسبة إلى الموضوعات الجوهرية في الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية، وهو جوهر يهتم بعرض استمرارية مدهشة في جميع أعمالهم. فلقد حافظوا في البداية برؤى هيغلية متنوعة عن الثقافات غير الأوروبية مصبوغة أو ملونة بمفاهيم عن الجمود والتخلف في المراحل المبكرة. وكانت قد تغيرت هذه الرؤية إلى حد كبير بعد نشر ماركس سلسلة مقالات عن الحكم الاستعماري البريطاني في الهند، قابل فيها التاريخانية الهندية وإبداع شبه القارة المحتمل لتطور بديل مع الواقع المدمر بسبب خضوعها الاستعماري. وعلى هذا الأساس، كان هناك عدد من الدراسات سابقة لكتاب **رأس المال**. وبعض الإشارات المرجعية في كتاب **رأس المال** في مجلداته الثلاثة (أو الأربعة) تعرض اهتمامًا معينًا من ماركس. فبينما كان يركز بشكل أولي على الرأسمالية والاستعمار، إلا أنه كان

مهتمًا أيضًا بالمنطق الداخلي لإمبراطوريات زراعية قبل استعمارية معينة في آسيا بالتحديد، بشكل مختلف مميز عن التاريخ القديم للبحر المتوسط. وهكذا فإن ماركس كان يحاول الجمع بين نظرية اجتماعية عامة مع تصنيف أكثر خصوصية لأنواع متعددة للمجتمع في التاريخ. وفي السنوات الأخيرة تحول ماركس مرة أخرى إلى موضوعات أنثروبولوجية، لكنه الآن أصبح ملهمًا بالتطورية الداروينية: في قراءاته لكتاب مورغن **المجتمع القديم** وفي تفسيره لعدد آخر من الأعمال من مثل أعمال مكسيم كوالوسكي[15].

هناك نقطتان واضحتان في مسودة المذكرة التي كان قد نشرها لورنس كرادر، أولها: أن إنغلز كان قد أسقط تبصرات مهمة عندما استخدم مسودات ماركس عند كتابته كتاب **أصول الأسرة** (1891-1972) بعد وفاة ماركس، والنقطة الثانية: هي أن مسودة ماركس أظهرت اهتمامًا أكثر تدقيقًا ووضوحًا الآن في مشروعه المبكر بأن يقوم بجمع تاريخ كوني عام بمسارات متنوعة وبالذات للتشكلات الاجتماعية، وكانت جميعها مذكورة بشكل تفصيلي واضح بحسب مفردات تطورية جديدة ظهرت في ذلك الوقت[16] وبحسب ما أظن، أنها تحسب لمصلحة ماركس ولانفتاحه وفضوله عوضًا عن أن تسجل ضده، وأنه ترك هذا المشروع مفتوحًا وغير تام. والمشروع في شكله الأخير شمل إشارة مرجعية للثقافة (Kultur) بوصفها مجموعة من التقاليد والمفاهيم، ولم تعرض مسارًا واحدًا وإنما عرضت مسارات مختلفة لتوجيهات تطورية خاصة داخل سياق إطار كوني عام، وشمل بعض الاعتراف لتنوع في الأسرة وأشكال القرابة وقدم بطبيعة الحال اعترافًا منتظمًا بالاستعمار الرأسمالي باعتباره قوة عولمية.

ما كان ذلك على أي حال إنجازًا بسيطًا قام به ثوري يهودي منفي، إذا ما قورن على سبيل المثال، بالأعمال غير المنتظمة وغير الواضحة لمعارض ماركس المعاصر باستيان، المؤسس للأنثروبولوجيا الأكاديمية الرسمية في برلين عاصمة

---

(15) H.-P. Harstick, ed., *Karl Marx über Formen vorkapitalistischer Produktion: Vergleichende Studien zur Geschichte des Grundeigentums, 1879-1880* (Frankfurt: Campus Verlag, 1977).

(16) L. Krader, ed., *Karl Marx. Die ethnologischen Exzerpthefte* (Frankfurt: Suhrkamp, 1976).

ألمانيا. وكان تأثير هذا الجانب في عمل ماركس على الأنثروبولوجيا في ألمانيا قد أصبح غير متجانس جدًا في القرن العشرين؛ وإلى حد كبير، كان سينتشر أولًا عن طريق كتاب إنغلز **أصول الأسرة والملكية الخاصة والدولة**. لقد كتب إنغلز ذلك العمل لجمهور شعبي من العمال الألمان ومن أعضاء الحزب، ولهذا كان عليه تبسيطه. لكنه مع ذلك قدم ذلك الكتاب أكثر قليلًا مما يلزم وإن كان نسخة شعبية من عمل مورغن، وقدم بعض الاقتباسات القليلة من مسودات ماركس، وبعضًا من أفكار إنغلز الخاصة حول مستقبل تفكك الأسرة، وهو ما كان سيصبح لاحقًا أمرًا مهمًا للنزعة النسوية والأنثروبولوجيا النسوية.

بغض النظر عن هذا التأثير العظيم بين أعضاء الحزب الاشتراكي المنظم، أولًا في البلدان الناطقة بالألمانية وبعدها دوليًا، فإن كتاب إنغلز **أصول الأسرة** كان يعاني عددًا من السقطات الجادة. ففي هذا الكتاب افترض إنغلز منظورًا تطوريًا أكثر خطية مما كان جوهريًا في عمل مورغن وفي تفسيرات ماركس. وبالتالي قدم الرأسمالية الأوروبية كما لو أنها القمة التطورية التراتبية الهرمية فيما يراها على أنها الشرط المسبق الضروري للاشتراكية[17]. إضافة إلى تحيز مركزي على الذات أقوى بكثير مما نجده في كتابات كل من مورغن وماركس، ففي كتاب **أصول الأسرة** عبّر إنغلز عن بعض التعاطف لمفهوم الانتقاء الطبيعي (Auslese) عن طريق تطور القرابة والأسرة. وإذا ما أخذنا هذه الميول الشعبوية والتبسيطات في الاعتبار، فإنني أعتبر التأثير العام للعمل كان لدرجة كبيرة سلبيًا في الحياة الفكرية وللأنثروبولوجيا في اللغة الألمانية. ومن ناحية أخرى، نجد أن الأعمال التي سجلت تبصرات ماركس الأنثروبولوجية المتأخرة بدءًا من كتاب **المقدمة** (Grundrisse) عام 1953، وانتهاءً بمذكراته الإثنولوجية، أصبحت متوافرة لجمهور أكاديمي أوسع بشكل تدريجي فحسب، فبدءًا من أواخر ثلاثينيات القرن العشرين وغالبًا بعد أن كانت مخفية لعقود في أرشيفات ستالين، وكنتيجة، فإن

---

(17) Gingrich, A. and S. Haas, «Vom Orientalismus zur Sozialanthropologie: Ein Überblick zu österreichischen Beiträgen für die Ethnologie der islamischen Welt,» *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, vol. 125-126 (1999), pp. 245-246, and M. Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

التأثير الفكري الفعلي للجزء الضيق من عمل ماركس وإنغلز الذي لم ينشر كان مختلفًا بشكل كبير عن الملاحظات والاعتبارات النقدية في أفكار ماركس ذات الملاحظات والاعتبارات الأنثروبولوجية العامة.

بدايات أنثروبولوجيا أكاديمية

على المستوى الرسمي والمؤسسي، مضت المؤسسة الأكاديمية للفولكلور (volkerkunde) يدًا بيد مع تشكل ألمانيا الإمبراطورية، وكانت الأمبراطورية قد أُسست على أساس انتصارات بروسية حاسمة على الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية عام 1866 وضد فرنسا عام 1871 وقامت على أساس عملية توحيد داخلية من الأعلى. وفي خلال السنوات نفسها، تمت التحركات المركزية الرسمية لمأسسة علم الفولكلور. ففي عام 1867، تم تأسيس جمعية برلين للأنثروبولوجيا والإثنولوجيا وما قبل التاريخ مع بدء صدور مجلتها **مجلة الإثنولوجيا** والتي إلى يومنا هذا تعد واحدة من المجلات الرائدة في هذا الحقل في ألمانيا. ولقد بدأ الاثنان، الجمعية والمجلة معًا في تأسيس المتحف الملكي للفولكلور في برلين عام 1873. وكان المدير الأول للمتحف باستيان وكان قد تدرب ليصبح طبيبًا وعمل لسنوات كطبيب في باخرة. وكان أول ألماني يجتاز اختبارًا يؤهله لتدريس الفولكلور في الجامعة عام 1869. وكان من الواضح آنذاك منذ بداياتها المتأخرة أن ألمانيا الإمبراطورية لاعب جديد في التنافس الرأسمالي الأوروبي والتنافس الاستعماري، وأنها كانت مدعومة في طموحها هذا من طرف أكاديميها المحترفين المؤهلين والذين كانوا يسعون إلى تأسيس أنثروبولوجيا لخدمتها على المستويين المركزي والإقليمي[18].

في البدء ما كان لهذه الإمبراطورية الجديدة أي مستعمرات في ما وراء البحار، وكان طموحها عظيمًا في أن يكون لها مثل هذه المستعمرات، إلا أن ذلك، تحقق سريعًا في أفريقيا بعد مؤتمر برلين في عام 1884، وفي ميلانيزيا وبعض المدن

---

(18) H. G. Penny, *Objects of Culture: Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial Germany* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002), pp. 17-49 and 163-214, and A. Zimmermann, *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), pp. 201-216.

الصينية، حيث أقامت بعض المستوطنات الاستعمارية هناك[19]. وفي هذه الأثناء لم يسمح للضعف الاقتصادي لإمبراطورية الهابسبرغ والتجانس الإقليمي داخل أوروبا بالحصول على أي مستعمرات أخرى في ما وراء البحار. ولقد أسست جمعية أنثروبولوجية بين عامي 1870 و1871 في فيينا وكانت قد ظهرت أيضًا، مؤسسات أخرى سابقة للأنثروبولوجيا ومتاحف للفولكلور ليس في فيينا وبراغ وبودابست فحسب، بل أيضًا في ليوبليانا وتريست وكراكاو وبراتسلافا. وكانت هناك مؤسسة أكاديمية منفصلة للفولكلور تعنى بدراسة الثقافات النائية البعيدة، لكنها لم تأسس بعد بشكل رسمي في داخل إطار إمبراطورية الهابسبرغ، ومع ذلك استمرت بدلًا عن ذلك، فإن الدراسات الفولكلورية المتعددة ثقافيًا، مع بعض التوجهات القومية المحدودة في الأجزاء الناطقة بالألمانية لإمبراطورية الهابسبرغ، وإلى حد ما كانت أكثر وضوحًا في ميولها القومية مما كانت عليه في أجزاء أخرى من الإمبراطورية[20].

قبل وفي خلال توسع ألمانيا الاستعماري، كان يُقدَّم عروض عجائبية عظيمة أو ما عرف بـ «عروض الشعوب» التي كانت تقدم عروضًا رائجة لأشخاص من آسيا وأفريقيا وسكان أميركا الأصليين، غالبًا في شكل ترتيب عرض حسي مثير، إذ كان هؤلاء الأشخاص يعرضون علنًا أمام جمهور ألماني ونمساوي. وكانت عروض الشعوب هذه ذات أبعاد كوزموباليتية وليبرالية، بقدر ما كانت تثير وتستغل فضول الجمهور حول الثقافات غير الأوروبية، وكانت تدعم أحيانًا إثارة جو من الوعي بوجود عالم آخر في الخارج. وجنبًا إلى جنب فإن هذه العروض المهرجانية كان لها إمكانية مهمة للغاية في إثارة دعم الاعتقاد بتفوق العرق الألماني بإثارة العنصرية وإمكانية تجييش الطموحات الإمبريالية. فبعد تأسيس متحف برلين، تعاون الأنثروبولوجيون الألمان وبشكل نشط على انتشار معارض الشعوب هذه، وكان من أبرز أوجه هذا التعاون ما تم مع متحف معاون باستيان والأقرب له فليكس فون لوشان من النمسا السفلى[21].

---

(19) T. Zitelmann, «*Des Teufels Lustgarten: Themen und Tabus der politischen Anthropologie Nordostafrikas*,» (Unpublished venia docendi Thesis, Berlin Free University, 1999).

(20) K. Köstlin, «Volkskunde: Pathologie der Randlage».

(21) Penny, *Objects of Culture: Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial Germany*, and Zimmermann, *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany.*

كانت هناك فكريًا وأكاديميًا ثلاثة تطورات غير مرتبطة ببعضها بين المفكرين الألمان، تروج بشكل إضافي في التأسيس الرسمي والمؤسسي لعلم الفولكلور السوسيوثقافي، أولًا: نمو وزيادة أعداد مجموعات المتاحف، ونجاح بعض الكتب الحديثة، وكتب رحلات جديدة. فأولًا وصلت المقتنيات الملكية الأرستقراطية والخاصة الإثنوغرافية، إلى أبعاد مهمة بحيث أن دوائر قيادية من رجال أعمال وكبار موظفين في العديد من المدن في المنطقة الناطقة بالألمانية كات تشعر بضرورة الاعتراف المنظم بها وأن تعرض علنًا أمام الجمهور، وهي عملية أصبحت سهلة بسبب مفاهيم جديدة من مثل تركيز كليم (Klemm) على الأوضاع المادية. ولقد أخذ مركز بازل السويسري التجاري والصناعي بالفعل زمام القيادة عام 1849، عن طريق تأسيس أول متحف إثنوغرافي في المنطقة الناطقة بالألمانية، والذي لا يزال حتى يومنا واحدًا من أفضل المتاحف. ومع الوقت ألحقت مبادرات خاصة وعامة حاسمة في أماكن أخرى في إقامة متاحف إثنوغرافية في ميونيخ (1868) ولايبزغ (1860) وبرلين (1873) وفيينا (1876، كقسم من متحف التاريخ الطبيعي) وفي هامبورغ (1878)[22] ومن بين هذه المتاحف، أصبح متحف عاصمة ألمانيا الجديدة برلين سريعًا ليس الأكبر فحسب في المنطقة الناطقة بالألمانية: فحتى ثلاثينيات القرن العشرين، كان يعتبر أكبر متحف إثنوغرافي في العالم.

ثانيًا: نشر أعمال ألفها علماء من غير الأنثروبولوجيين الميدانيين من أمثال كتابات باخوفن وكليم وفايتس تمكنت من استقطاب الاهتمام والاعتبار، وفي نفس ذلك الوقت كانت هذه النظريات العامة قد أثارت أيضًا اهتمامًا متجددًا أكبر لفحص الدليل المحسوس. وهذا بالتالي، قوّى من الاعتقاد بأن الدراسة المنتظمة للتنوع البشري ينبغي أن تتم على أيدي محترفين من المختصين.

ثالثًا: بينما أقام كليم وفايتس أعمالهما المكتبية على أساس تقارير رحالة سابقين فإن جيل مبدع من الأكاديميين الألمان من الخبراء الميدانيين كانوا قد بدأوا أعمالهم الميدانية. فلقد أمضى هندريك بارث، وهو شخص كان قد تدرب في الفيلولوجيا والجغرافيا من هامبورغ، أكثر من خمس سنوات بدعم بريطاني

(22) Penny, Ibid., pp. 163-214.

في شمال وغرب أفريقيا. وكان قد نشر تقريره في خمسة مجلدات ما بين عامي 1857 و1858. ولقد أصبح تقريره هذا مصدرًا لا يقدر بثمن لمادة إثنوغرافية غنية، واستمر كذلك حتى يومنا هذا. واعتمد عمل بارث على تفصيل رائع لإرث عصر الأنوار عن طريق دقيق وإجادة اللغات المحلية، إذ كان بارث يجيد العربية والتاميزغية (الطوارقية) والهَوسا وعددًا آخر من اللغات. وفوق كل ذلك، فإن تقاريره ورسومه كانت تركز على حياة الناس اليومية الروتينية، وكانت تعتمد أساسًا على ملاحظات حميمة ومحادثات دقيقة حيثما كان ذلك ممكنًا[23]. وهكذا أصبح بارث محترفًا بشكل واسع وكشخصية مؤسسة للبحث الألماني في أفريقيا الذي سيستمر في تأسيس انخراط أنثروبولوجيين ألمان في اتجاهات مختلفة كليًا على طول القرن العشرين. ربما كان الأهم بسبب منهجياته الإمبريقية وكتابته، تمكن بارث من أن يقدم نفسه على أنه الرائد الجاد الأول للدراسات الإثنوغرافية في ألمانيا[24].

كان غوستاف ناختيغال، في المقابل، طبيبًا أعد تقارير رحلاته من شمال وغرب أفريقيا ونشرها في ثلاثة مجلدات بين عامي 1879 و1889 وكانت هذه التقارير تحتوي على مادة إثنوغرافية أقل. وكانت علاقته القوية مع السلطات البروسية ودعمه للتدخل البروسي الاستعماري في أفريقيا (وإن كان قائمًا انطلاقًا من دوافعه الإنسانية) جعلته مفكرًا مؤثرًا ولكن كشخصية مفكرة أقل إثارة داخل سياق طيف أوسع للبحوث المرتبطة بطموحات بروسيا المتنامية[25].

كان الفاعلان المركزيان في هذه المرحلة الأولى من مراحل الأنثروبولوجيا الأكاديمية في ألمانيا هما باستيان في الفولكلور وفيرخاو في الأنثروبولوجيا الطبيعية. وكانا معًا سياسيًا ليبراليين وحصلا معًا على تدريبهم الأكاديمي الأول في الطب والعلوم الطبيعية. وكانا ملتزمين بوضعية إمبريقية من النوع غير التطوري

---

(23) T. Förster, «Heinrich Barth,» in: *Hauptwerke der Ethnologie*, ed. by Christian F. Feest and Karl-Heinz Kohl (Stuttgart: Kröner, 2001).

(24) المصدر نفسه.

(25) U. Braukämper, «Gustav Nachtigal,» in: *Hauptwerke der Ethnologie*, ed. by C. F. Feest and K.-H. (Kohl. Stuttgart: Kröner, 2001).

والتي كانت تنهج على نهج نموذج العلوم الطبيعية. وأصبح الآن معنى الفولكلور Volkerkunder يتكون من إثنولوجيا نظرية صنفت وعممت نتائج مواد إثنوغرافية وصفية صارمة[26]. ويظهر أن الأسباب التي دفعت إلى هذا التوجه المضاد للتطورية في الأنثروبولوجيا الألمانية، ارتبطت بشكل وثيق بالدولة والتاج، وكانت موزعة بين ثلاثة عوامل: فلقد كانت التقوية البروتستانتية (Protestant pietism) تميل إلى رفض أي نظرية تتعارض مع نظرية الخلق حول أصول الأجناس الحية وأصل الإنسانية؛ فلقد أبدت القومية البروسية شكًا عميقًا في نظرية جديدة صادرة عن المنافس البريطاني وعن الهيمنة الإمبريالية مما أشاع سوء ظن عميق في نظرية هي التي ألهمت ماركس وإنغلز المفكرين القياديين لحركة العمال الألمان، والحركة التي سرعان ما أصبحت الحركة العمالية الأكبر والأفضل تنظيمًا في العالم.

كانت الأنثروبولوجيا تحت قيادة باستيان وفيرخاو من أجل هذا معارضة للداروينية ولكنها كانت مؤطرة لوحدة البشر بطريقة موسوعية إمبريقية. وإضافة إلى ذلك، أحدث تأسيس المتحف شرخًا عميقًا جدًا ميز الأنثروبولوجيا الألمانية منذ ذلك الحين: ولقد فحص باحث فولكلوري تاريخاني ثقافة الباحث الخاصة نفسها، أي فحص الثقافات المحلية المحكية بالألمانية، بينما بحث الفولكلور في ثقافات أخرى. وفي السياق الاستعماري الجديد، قاد نموذج العلوم الطبيعية للفولكلور إلى استمرارية نسبية مفهوم هيردِر للشعوب الطبيعية. وفي الحقيقة، كان معظم المؤلفين يفضلون نموذجًا ثلاثيًا للتاريخ كان قد ساعد بالفعل في الحفاظ على هذا النموذج! وبالنسبة إلى باستيان المعادي للتطورية، كانت الشعوب العجائبية إما تملك ثقافة قليلة أو حتى لا تملك ثقافة ولا تاريخا، ولهذا فإنهم كانوا يظهرون الطبيعة الحقيقية للبشر.

داخل هذا الإطار، مثّل فيرخاو الأنثروبولوجيا (Anthropologie)، وهو المصطلح المستخدم للأنثروبولوجيا الطبيعية. وعلى الرغم من أن فيرخاو ما كان نفسه عنصريًا بشكل علني واضح، إلا أنه نظم أولى المجادلات المنهجية الكبيرة

---

(26) K. P. Buchheit and K. P. Köpping, «Adolf Philipp Wilhelm Bastian,» in: *Hauptwerke der Ethnologie*, ed. by C. F. Feest and K.-H. Kohl (Stuttgart: Kröner, 2001), pp. 19-25.

التي أكدت بشكل عاطفي آراء أسلاف مبكرين من أمثال ي. بلومنباخ والأسوأ من أمثال كريستوف ماينرز. وأدار فيرخاو أيضًا أول مشروعات بحثية كبيرة في الدراسات العرقية في ألمانيا الإمبريالية. وكان الأهم من بينها مجادلات أخذ القياسات في علم دراسة الجمجمة وفي القياس المنتظم الواسع الانتشار للملايين من طلاب المدارس والمعروف بالإحصاءات الطلابية في سبعينيات القرن التاسع عشر، والتي نتج عنها تشكل هوية أيديولوجية لنوع شمالي أشقر ذي رأس طويل ممثلًا لعرق ألماني خالص مزعوم، ونوع أسمر جنوبي ذي رأس قصير من نوع ألماني. ومع حلول عام 1876 انتهى فيرخاو إلى أنه بحسب البيانات التي تم جمعها بشكل موثق ومفصل، فإن اليهود الألمان كانوا «يختلفون بشكل هام عن التوتينين Teuton الحقيقيين»[27].

لم يجادل فيرخاو قط سياسيًا بأن الفروق العرقية كانت تقتضي فروقًا في السلوك ولم يقدم قط دعمًا لممارسات عنصرية. بطبيعة الحال، أثار هذا أسئلة في التفسير. وكان يرى أنصار الغائية (teleological) أو النسبيين الأقوياء، للتاريخ والأنثروبولوجيا الطبيعية في ألمانيا قد يغرون بالاعتقاد أنه من بلومنباخ حتى فيرخاو، كان العلماء الألمان بطريقة أو أخرى يعدّون فعلًا للمحرقة. وإذا كانت الافتراضات من مثل هذا الرأي قد قوبلت ببعض الشك، مع ذلك، فإن فيرخاو كان ينبغي أن يُقيم كشخصية متناقضة نوعًا ما عوضًا عن أن يكون أداة لثقافته. فبحسب المنظور الأخير استسلم فيرخاو بالتأكيد للمزاج النامي ضد السامية والمناصر للعنصرية في ألمانيا عندما، انتقى بيانات عن اليهود من سياق إحصاءات دراسة الطلاب، على سبيل المثال، وعندما أعطى السلطة اسمه حتى يقوم آخرون بالجدل والبحث في مثل هذه التوجهات.. وعلى المدى الطويل، ساعدت هذه المجادلات والمشروعات في إعطاء العنصرية في ألمانيا مشروعية جديدة كليًا، هي مشروعية أكاديمية. وخلقوا قبولًا مؤسسيًا استطاعت العنصرية الألمانية من خلاله في النصف الأول من القرن العشرين أن تبني مخططاتها الأولية ومشروعاتها الخاصة، وأن تبني طموحًا تدميريًا قاتلًا بشكل متزايد.

(27) Zimmermann, *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*, pp. 135-146.

من منظور غير غائي، مع ذلك، ما كان فيرخاو داخليًا، ينوي بالتالي الإعداد لجرائم عنصرية في ألمانيا، إنما كان قناص فرص سياسيًا تم استيعاب ما كان يظن أنه يخدم شيوع حقله العلمي ومكانته الخاصة وترويجهما. وبهذا المعنى المحدود كان كلٌّ من فيرخاو وباستيان جزءًا من جيل أكاديمي جمع بين المثاليات الليبرالية الديمقراطية بتوجههم الخاص نحو مسار مهني ومكانة. لهذا فإن «الأغلبية الساحقة من الإثنولوجيين والأنثروبولوجيين الألمان كانوا أبطالًا ليبراليين من الدعاة للتعددية الثقافية في خلال الفترة الإمبريالية»[28].

كان في حوالى نهاية القرن فقط أن تغيرت الأمور بشكل كبير في الأنثروبولوجيا الطبيعية. وفي إحدى مقالات جورج ستوكينغ، في إحدى مجموعاته المحررة المهمة عن تاريخ الأنثروبولوجيا، قدم بنوا ماسن[29] دليلًا كافيًا لتوضيح أن «تدريس الأنثروبولوجيا العنصرية بدأت في أواخر القرن التاسع عشر، بينما الصحة العرقية (وهو حقل علمي متميز) بدأ يُعلم ويُدرس في العقود الأولى من القرن العشرين. وكاستجابة لجداول أعمال سياسية خارجية، كان هناك انقطاع في التقليد الليبرالي - الإنسانوي في الأنثروبولوجيا (الطبيعية) الألمانية في بداية القرن وقد أثر هذا على التطور الداخلي في الحقل العلمي». ولهذا المنظور ميزتان: الأولى: أنه يسمح لنا أن نضع بشكل أفضل ثلة من عنصرين أساسيين بين علماء الأنثروبولوجيا الطبيعية في الأجيال التالية - من مثل أوجين فيشر وإيغون فون أيكشتدت واوتو ريشِه - في سياقات ملائمة لها علاقة أقل بفيرخاو من تأثير أرنست هيكل الداروينية، والمندليزمية والبيومترية، بعد الأزمة[30]. والميزة الثانية هي أن هذا التقويم المتوازن لدور فيرخاو المتناقض أيضًا ساعد كثيرًا في فهم نوع التأثير الذي مارسته الأنثروبولوجيا الطبيعية الألمانية وما كان سيأخذه بواز معه

---

(28) H. G. Penny and Matti Bunzl, «Introduction: Rethinking German Anthropology, Colonialism, and Race,» in: *Worldly Provincialism: German Anthropology in the Age of Empire*, ed. by H. G. Penny and M. Bunzl (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003), p. 2.

(29) B. Massin, «From Virchow to Fischer: Physical Anthropology and 'Modern Race Theories' in Wilhelmine Germany,» in: *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, ed. by G. W. Stocking Jr. (Madison: University of Wisconsin Press, 1996), p. 80.

(30) المصدر نفسه، ص 122-124.

إلى الولايات المتحدة إذًا، بعد كل شيء، كان عبارة عن أغراض غير عنصرية بل ومعادية للعنصرية: فلقد عمل بواز قبل هجرته إلى الولايات المتحدة، مع فيرخاو وباستيان لفترة في متحف برلين.

كان مساعد فيرخاو الحميم باستيان عالمًا فولكلوريًا أكاديميًا تعاونا إلى حد ما في هذا الجهد الأكاديمي المضني لمصلحة تطوير أنثروبولوجيا فيرخاو الطبيعية في ألمانيا. وتشارك كل من فيرخاو وباستيان في الأخذ بالمنوال القائل بوحدة الأصل الجيني لوحدة النوع البشري الذي قدمه فايتس. وعلى ذلك الأساس، تتبع باستيان بشكل أساسي في جدول أعماله الخاص في علم الفولكلور الصحيح الملائم. وكان كلاوس بيتر كوبينغ من بين أولئك الذين اختصروا اهتمامات باستيان الواسعة على أنها تتراوح من بين دراسات حالة فردية تفصيلية إلى القيام بمقارنات واسعة ومن ملاحظات حادة إلى تأمل سطحي[31]. وكان كل ذلك مخفيًا بشكل عميق في أسلوب كتابة باستيان غير المنتظم وغير المتجانس، والسيئ الصيت، وبالذات في أعماله الأخيرة، بينما كانت بعض كتاباته الإثنوغرافية المبكرة أكثر حداقة ووضوح، كما لاحظ لوي[32]. ويدين باستيان في تأكيده على الوصف واستخدام المصطلحات المحلية، وإلى حد ما، التشابه أولًا بأعمال ألكسندر وفيلهلم فون همبولت وبأعمال أوغست كونت ولكنها كانت أيضًا تعكس نوعًا من الاحترام للتقليد الفيلولوجي، وعلى إرث عصر الأنوار المتأخر وعلى الوضعية اللذين حافظ عليهما والتزم بهما بواز[33] وعملت عليهما مجموعة من مساعدي باستيان من الشباب الألماني الذين أسميتهم الوضعيين المعتدلين (moderate positivists).

---

(31) K. P. Köpping, «Enlightenment and Romanticism in the Work of Adolf Bastian: The Historical Roots of Anthropology in the Nineteenth Century,» in: *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, ed. by H. Vermeulen and A. A. Roldán (London: Routledge, 1995), pp. 75-91.

(32) R. H. Lowie, *The History of Ethnological Theory* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1937), p. 34.

(33) M. Bunzl, «Franz Boas and the Humboldtian Tradition: From Volksgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture,» in: *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, ed. by G. W. Stocking Jr. (Madison: University of Wisconsin Press, 1996), pp. 17-78.

وما بسط باستيان قط مفاهيمه النظرية التي حُددت إمكاناتها، ومع ذلك فإنها قُبرت في داخل مجلداته ومقالاته، والتي كانت تشكل مفاهيم أساسية كما أسماها أفكارًا أولية (Elementargedanken)، وهو مفهوم كان مرتبطًا بشكل عميق بالرؤية العقلانية للوحدة الإنسانية. فلقد رأى أفكار الشعب الجماعي (Volkergedanken) على أنها فحسب عبارة عن اشتقاقات ثانوية أو اشتقاقات ظاهرية، لأفكار عامة أولية[34] «كانت رؤيته هي أن كل الثقافات تملك أصلًا واحدًا منه تفرعت في اتجاهات مختلفة. وكان على وعي تام بالارتباطات التاريخية بين الثقافات»[35]، وكان هناك خط جانبي لعمله خاص بالجناح الانتشاري لتلاميذه، وهو ما كان سيصنع اهتمامهم الأساس. هذه المفاهيم ومفاهيم مرتبطة بعمل باستيان كانت قد ألهم بها، إلى حد ما، بسبب عقود من سفره في كل القارات، ولكن أيضًا بسبب معرفته بعمل عالم نفس مدينة لايبزغ فيلهلم فوندت. ويشير هذا أولًا إلى وجود تأثير عنصر مبكر وضعيف للعلوم الاجتماعية على الأنثروبولوجيا الألمانية المبكرة، والذي كان سيعود في التأثير على الحقل بعد عقود. إضافة إلى أن تفاعل باستيان الفكري الحساس بفوندت كان مهمًا على وجه الخصوص لأن فوندت كان ذا تأثير أيضًا على إميل دوركهايم الذي زاره في لايبزغ ولتأثيره في برونيسلاف مالينوفسكي الذي حضر محاضرته قبل ذهابه إلى بريطانيا. ولقد بقي تأثير فوندت على الأنثروبولوجيا، مع ذلك، محدودًا في خلال فترة حياته[36].

لهذا فإن تقويمي لباستيان ليس سلبيًا ومختلفًا بشكل كبير عن معظم الكتابات الحديثة حوله (انظر على سبيل المثال زيمرمان)[37] . وكان لعمله المفاهيمي بعض الإمكانات الفكرية الإبداعية، وشجع تأكيده الإمبريقي والوضعي أفضل تلاميذه، الذين تراوحوا من بين كارل فون دين شتاينن إلى فرانز بواز، في

---

(34) Köpping, «Enlightenment and Romanticism in the Work of Adolf Bastian: The Historical Roots of Anthropology in the Nineteenth Century,» pp. 71-95.

(35) T. H. Eriksen and F. S. Nielsen, *A History of Anthropology* (London: Pluto Press, 2001), pp. 21-22.

(36) B. Streck, «Wilhelm Maximilian Wundt,» in: *Hauptwerke der Ethnologie*, ed. by C. F. Feest and K.-H. Kohl (Stuttgart: Kröner, 2001b), pp. 527-531.

(37) Zimmermann, *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*, pp. 55-57, 207-213.

النهاية، على أن يقوموا وبشكل نشط بالبحث الميداني بشكل أكبر بأنفسهم. وبحسب المصطلحات الفكرية، أرى لهذا أنه إلى حد ما كانت أولوية باستيان القيام بإثنوغرافيا من النوع الموسوعي أو لتفضيل مفاهيمه الخاصة. وفي هذا الخصوص، يمكن اعتباره رائدًا حاسمًا للباحثين الذين ينتمون لتقليدين دوليين. أحدهما: التقليد المرتبط بدوركهايم والذي كان له علاقة بمفهوم باستيان النظري للأفكار الأولية التي كان يتمسك بها باستيان، التي يشترك فيها «كل البشر». وكانت هذه الفكرة السائدة في ألمانيا والنمسا وفي أجزاء عديدة من شرق ووسط أوروبا لكنها كانت تفقد قيمتها تمامًا في مقابل مفهوم فريدريك راتسِل القائلة بالأصول والتي بحسبها كان هناك تأثير انتشر من «مراكز قليلة» عباقرة، في مقابل مفهوم باستيان للأفكار الأولية، كان هناك مفهوم راتسِل المحوري حول «القدرة الإبداعية المحدودة» للبشر أو «الفقر العقلي». ومع ذلك فإن بعض أفكار باستيان ظهرت مرة أخرى على السطح في التقليد الأنثروبولوجي الفرنسي لاحقًا نوعًا ما. وعلى الرغم من أن مفهوم الأفكار الأولية في ألمانيا فُقد في مقابل فكرة «الدوائر الثقافية» في فرنسا مع دوركهايم، وربما عن طريق تأثير نفوذ فوندت ما جعل لفكرة الأفكار الأولية عودة ناجحة[38].

من وجهة نظري، هناك إمكانات إبداعية في أعمال باستيان، وبشكل ملحوظ في تأكيده على البحث الميداني وفي بعض تفكيره المفاهيمي. وإلى حد ما فإن هذا الاحتمال لإبداع مفاهيمي وبحث ميداني فُقد أيضًا بسبب تقصيرات باستيان نفسه، وبسبب أسلوب كتابته غير المفهوم، وبسبب اهتمامه الأتوقراطي واهتمامه الشديد بالجمع بدلًا عن القيام بالتنظيم والنمذجة والتنظير. وفي العقدين الأخريين من حياة باستيان، نجم عن هذا نمو انفصال بين زملاء باستيان الشباب وتلاميذه.

من المعروف جدًا أن بواز الذي ولد وترعرع في وستفاليا ودرس الفيزياء وبعدها اهتم بالجغرافيا التي قادته إلى القيام برحلة بحث ميداني لمدة عام في جزيرة بافن (Baffin) (1883-1884). وكانت قد أقنعته دراساته بين السكان

(38) M.-F. Chevron, *Anpassung und Entwicklung in Evolution und Kulturwandel: Ein Paradigmenstreit in der beginnenden deutschsprachigen Ethnologie und seine Folgen* (Berlin: LIT, 2003), pp. 44-81, 300-390.

الأصليين هناك، أن يرفض الحتمية الجغرافية والتي كانت تشمل وجهات نظر راتسِل «الجغرافي ذي النزعة الأنثروبولوجية». وعندما عاد بواز من جزيرة بافن، أصبح واحدًا من مساعدي باستيان في متحف برلين حيث كان متأثرًا بفيرخاو، وفي عام 1885 عمل بواز على مجموعة جاكبسون في المتحف المجموعة القادمة من شمال المحيط الهادئ والساحل الشمالي الغربي لأميركا الشمالية، وبعد سنة قابل لأول مرة سكان بيلا كولا الأصليين في معرض بشر Volkerschau في برلين. ولقد شكلت التجربتان معًا في ألمانيا بشكل حاسم، مستقبل توجه مساره المهني المبكر في الولايات المتحدة[39]. وكان هذا سيصبح التأثير الدولي الثاني المهم والناجم عن عمل باستيان وتدريباته.

بعد أن حصل بواز على درجة الأستاذية مع باستيان عام 1886 في برلين، استطاع أن يوطّد نفسه في الولايات المتحدة، وأخذ معه اتجاه باستيان المضاد للتطورية والتأكيد على الإمبريقية مع بعض الأولويات النظرية الانتشارية التاريخية والمعتدلة. وكان عدة بواز الفكرية من ألمانيا شملت أيضًا اهتمامات باللغات المحلية وبالأنثروبولوجيا الطبيعية وبالدراسات الفولكلورية لليبرالية وإلى حد أشكال معتدلة من القومية. وكان ارتفاع العداء ضد الليبرالية واللاسامية في ألمانيا بسمارك بالتأكيد جزءًا من الجانب السياسي لدوافع بواز الواسعة للهجرة؛ فهو، العضو في الرابطة الطلابية للمبارزة بالسيف، لم يكن قبل هجرته بالغريب على القومية الألمانية[40].

في متحف برلين كما في كل مكان آخر في ألمانيا في حوالى بداية القرن، كان قد انفصل زملاء شباب وطلاب سابقون من طلاب الدراسات العليا من طلاب باستيان وتفرقوا ليشكلوا مجموعات متباعدة مختلفة. وكان هناك غريب قديم بعيد عن كل هذه الفئة العمرية وكان معاصرًا لباستيان وراتسل هنريش شورتس، وكان عالمًا أنثروبولوجيًا يعمل في متحف برلين، ويملك كفاءة وقدرة مفاهيمية

(39) D. Cole, *Franz Boas: The Early Years, 1858-1906* (Toronto: [n. pb.], 1999), pp. 83-86.

(40) المصدر نفسه، ص 38-62، وانظر: R. Girtler, «Franz Boas. Burschenschaftler und Schwiegersohn eines österreichischen Revolutionärs von 1848,» *Anthropos*, vol. 96 (2001), p. 572.

عظيمة وله اهتمام في أمور سوسيوثقافية عديدة. وكان من أشهر أعماله كتابه المعنون طبقات العمر والجمعيات الذكورية الصادر عام 1903، وعلى الرغم من أنه كان قد كتب من منظور إعجابي بأعضاء الجمعيات الذكورية البروسية، إلا أنه بقي يستحق القراءة إلى يومنا هذا.

لقد اتبع بعض تلاميذ باستيان أستاذهم، بينما آخرون تحولوا نحو تعاليم راتسل ومع شورتس الذي كان مرتبطًا معه ارتباطًا فضفاضًا كذلك. وفي إشارة مرجعية إلى أولوياتهم النظرية، فإنني أسمي هذين الاتجاهين: الوضعية المعتدلة، والانتشارية التاريخية. وما كان الوضعيون المعتدلون قد أصبحوا مشهورين بالقدر نفسه لكن عندما أنظر إلى الوراء فإنني أعتبرهم المجموعة الأكثر إثارة من الباحثين. ففي وقتهم، مع ذلك، أصبحوا وبشكل متزايد هامشيين في الوقت الذي كسب فيه الانتشاريون التاريخيون هيمنة جديدة في الأنثروبولوجيا في المنطقة الناطقة بالألمانية.

بقي هؤلاء الوضعيون المعتدلون نوعًا أكثر إيمانًا من الانتشاريين التاريخيين بإرث باستيان الذي توفي في عام 1905. ولقد مر معظمهم بتجربة صلبة وممتدة من البحث الميداني. وداخل سياق مناطق اهتماماتهم المحددة، نظموا موضوعات وحقول تفكير كان باستيان قد لمسها لمسًا خفيفًا فحسب. والآن عند بداية الانتقال من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، بدأوا في إظهار انجذاب معين نحو التيار الفكري الدولي العام. ومحليًا، مع ذلك، حصلوا على اهتمام أقل مما حصل عليه الانتشاريون التاريخيون الذين أسس قادتهم براديغمات جديدة.

في تشرين الثاني/نوفمبر 1904 قدم مؤرخ مؤهل ومصمم معارض بولينيزي في متحف برلين يدعى فريتس غرابنر ومصمم المعارض في معرض أفريقيا، يدعى برنارد أنكرمان محاضرتين مشهورتين طالبوا فيها بالانفصال كليًا عن مدرسة باستيان الفكرية[41]. واقترحا عوضًا عن ذلك إعطاء أولوية جديدة لنظرية للدوائر الثقافية وللدراسة الانتشار الثقافي انطلاقًا من تلك الدوائر عبر

(41) H. P. Hahn, «Fritz Graebner/Bernhard Ankermann,» in: *Hauptwerke der Ethnologie*, ed. by C. F. Feest and K.-H. Kohl (Stuttgart: Kröner, 2001), pp. 137-142.

التاريخ. وكان مفهومهم للدوائر الثقافية قد ألهمته دراسات باحث ومستكشف مستقبلي عصامي شاب يدعى فروبينيوس، وهو الذي رفض هذا المفهوم نفسه لاحقًا، وكذلك ألهمتهم أعمال جغرافي لايبزغ والداروويني الاجتماعي راتسِل الذي كان حتى وفاته عام 1904 يؤكد دراسة الهجرة الانتشارية باعتبارها المحرك الأول عبر «الزمان والمكان». وعلى عكس مقاربات البوازية المتأخرة للانتشارية في الولايات المتحدة، أسقط راتسِل كليًا تقريبًا مطلب أن الانتشارية يمكن تتبعها إمبريقيًا. فبالنسبة إلى راتسِل وغرابنر وأنكرمان أصبحت الانتشارية الألمانية تدور حول مفهوم العبقرية وحول تاريخ تخميني لتوزيع ثقافي.

في عام 1911 نشر غرابنر نسخة تفصيلية ومنتظمة من هذه النظرية الجديدة في كتابه **المنهجية الإثنولوجية**[42] وتكون بذلك قد بدأت فترة أنثروبولوجية جديدة في ألمانيا. وتتبع من كانوا في القيادة تفريعات مستمرة بعيدًا عن تطورات التيار الدولي العام في مجال الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية والمجموعة التي كانت الأقرب جدًا إلى التيار العام الدولي أصبحت وبشكل تدريجي مهمشة محليًا. واستمر الوضعيون المعتدلون كباحثين ميدانيين منتظمين وموثقين في المتاحف. ومع ذلك فصّل الآن المؤرخون الانتشاريون مدارس جديدة درّست صيغًا للنظرية القائلة بالأصل الملهم بشكل عبقري. وبطرق غير مباشرة على الأقل، كانت ستصبح وجهات نظرهم عن الإنسانية مؤثرة في جهد أوسع كانت ستحضّر للأرضية الأيديولوجية لعصور أوروبا الأكثر سوادًا، على العقد الطويل من عام 1934 إلى عام 1945.

إذا ما نظرنا إلى الوراء في حالة الأنثروبولوجيا في اللغة الألمانية قبل الحرب العالمية الأولى، فإن ما نراه يستحق القليل من الثناء ولكن لا يستحق الاحتفال، وإنما عوضًا عن ذلك يستوجب إجراء فحص نقدي دقيق جدًا. فلقد كانت التطورية الكلاسيكية قد همّشتها الأكاديميات بشكل كبير، بينما كانت الانتشارية التاريخية والداروينية الاجتماعية آخذة في البروز والصعود أكاديميًا أيضًا.

---

(42) K. H. Striedter, «Fritz Graebner,» in: *Hauptwerke der Ethnologie*, ed. by C. F. Feest and K.-H. Kohl (Stuttgart: Kröner, 2001), pp. 142-147.

وكانت الدراسات الفولكلورية على وشك أن تصبح مؤسسة بوصفها الدراسة التاريخانية لذات استعلائية جرمانية معزولة أو منفصلة عن الدراسة الهيردِرية للشعوب الطبيعية. فكانت بحوث الأنثروبولوجيين الناطقين بالألمانية لا تزال متجذرة وبقوة في تشكيل منتدى موضوعي للمتاحف العجائبية للإمبراطورية التي كانت قادمًا جديدًا مخيفًا واستعماريًا. باختصار تفرعت الأنثروبولوجيا في المنطقة الناطقة بالألمانية بعيدًا عن التيار الدولي العام وشكلت ما يمكن أن نسميه أنثروبولوجيا ألمانية وللقوميات الألمانية متميزة بدرجة متزايدة عن طريق تهميشها لتلك التوجهات القديمة التي تمكنت من البقاء والاستمرارية.

الفصل الثالث

من الفترة الإمبريالية المتأخرة
إلى نهاية الفترة الجمهورية الفاصلة
توجهات مبدعة في دراسات التابع
ومدارس أنثروبولوجية كبيرة وصغيرة

قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها، بدأت تتأسس مدارس أنثروبولوجية جديدة. وإلى حد ما كان التأثير المتنامي لمدرستين كبيرتين في فرانكفورت وفيينا يوازيه في المقابل تأثير مدرسة أصغر وبعض الميول القديمة التابعة المتنوعة.

بعد وفاة أدولف باستيان عام 1905، كان كلٌّ من فرتس غرابنر (الذي توفي مبكرًا) وبرنهارد أنكرمان (الذي كان يتتبع خطى فريدريك راتسِل) وكذلك ليو فروبينيوس، وبحسب طرق سريعًا ما أصبحت مختلفة عن مناهج هذين الاثنين، تمكنوا من بسط هيمنتهم القائمة المؤسسية والمتوسعة الجديدة. وسرعان ما تبعهم وتخطاهم باتر فيلهلم شميدت الطموح وتلاميذه في فيينا. ولقد استمرت في المنطقة الناطقة بالألمانية هيمنة هذه المجموعات والمدارس الانتشارية الرئيسة طويلًا، بحيث إنها استمرت من فترة خمسينيات القرن العشرين إلى سبعينياته وكانت قادرة على كتابة وإعادة كتابة تاريخها الخاص.

فعلى سبيل المثال، كانت أول محاضرة جامعية حول تاريخ الأنثروبولوجيا سمعتها في فيينا، وكنت حينها طالبًا جامعيًا عمره ثمانية عشر ربيعًا وذلك في

عام 1970 وكان قد ألقاها واحد من أواخر ممثلي مدرسة شميدت. كانت هذه المحاضرة قد بدأت وانتهت بأحاديث غرابنر وأنكرمان لعام 1904 تلك الأحاديث البرلينية السيئة السمعة، وكانت من وجهة نظر المحاضر تعد لحظات عظيمة عميقة في تاريخ الأنثروبولوجيا العالمية. وعندما تجرأت أن أذكر في أثناء امتحان ذلك المحاضر على وجه خاص، أن بطلي وقدوتي كان آنذاك روزا لكسمبُرغ وأنها كانت ترى شيئًا مختلفًا عما كان يراه بطل حياته غرابنر، هذا القسيس الكاثوليكي السابق، صرخ في وجهي، وأقتبس عبارته: «على جثتي إن كان يمكنك قط أن تصبح أنثروبولوجيًا محترفًا إن اقتبست أقوالًا من تلك المرأة البولندية الشيوعية اليهودية مرة أخرى». وبهذه الطريقة ما حدث فعلًا: فعندما فشلت في الحصول على التثبيت في الوظيفة اختار التقاعد المبكر ومات بعد سنوات قليلة. وفي هذه الأثناء تمكنت من إتمام دراساتي وحصلت على عمل في هذا المعهد عندما أصبح ولتر دوستال أستاذ كرسي هناك.

كانت التبعية الأكثر جدية لهذه الحكاية، أنه في النصف الأول من القرن العشرين كان القول الطاغي عند العديد من الأنثروبولوجيين في المنطقة الناطقة بالألمانية، الادعاء بأن المدارس الكبرى كانت هي الأهم منذ عام 1904، باستثناء فترة سنوات الحكم النازي، كانت المدارس الكبرى مضطهدة، وكان كل ما عدا ذلك في تاريخ أنثروبولوجيا القرن العشرين في المنطقة الناطقة بالألمانية إما مقموعًا وإما منسيًا أو مشوشًا.

في الواقع قدمت العقود الثلاثة بين عام 1904 (عام محاضرات متحف برلين) وأوائل ثلاثينيات القرن العشرين (عندما وصل النازيون إلى السلطة في ألمانيا)، صورة تُظهر اللاتجانس والإثارة. وكان لهذا اللاتجانس بحد ذاته صلة بالنمو المؤسسي. وعلى وجه خاص، كان على صلة بافتتاح العديد من الكراسي الأكاديمية العديدة، وافتتاح معظم الأقسام الجامعية للأنثروبولوجيا في المنطقة الناطقة بالألمانية والتي أسست مباشرة بعد الحرب العالمية الأولى. وعن طريق هذا التوسع المؤسس، أصبحت الأنثروبولوجيا في اللغة الألمانية أكثر تنوعًا، وتحولت مراكز الجدل تدريجًا من المتاحف إلى الجامعات.

كان هذا اللاتجانس الجديد واضحًا على الأقل في ثلاث مجموعات أساسية مثيرة للنشاط المهني: التدخل الاستعماري؛ وبروز عناصر إثنوغرافية واقتصادية إبداعية، والأنثروبولوجيا الماركسية، و«أنثروبولوجيا النساء»، وتطور المدارس الصغيرة والكبيرة.

كانت من بين الأقل شهرة مجموعة وضعية معتدلة من أتباع باستيان، وكانت مجموعة منخرطة إلى حد ما بشكل مباشر في أنثروبولوجيا تطبيقية من النوع الاستعماري. كان يعمل هؤلاء الباحثون لخدمة الإمبراطوريات المنهارة في كل من ألمانيا والإمبراطورية النمساوية - الهنغارية، وكان هؤلاء الباحثون يشاركون في نشاط على الجانب الانتشاري من أمثال نشاط فروبينيوس في عام 1918 وإرساليات جمعية كلمة الإله (Society of the Divine Word)، وربما كانت هذه المجموعة أقوى نشاطًا من مجايليها في بريطانيا وفرنسا وهولندا والولايات المتحدة. لكن داخل المنطقة الناطقة بالألمانية، كان أعضاؤها يمثلون أقلية فحسب داخل المهنة.

كانت من بين أعمال أولئك الوضعيين المعتدلين الذين كانوا أقل انشغالًا أو من كانوا يقومون بأمثال هذا الجهد التطبيقي الاستعماري، ثلاثة أنواع من المساهمات المحسوسة والثمينة للأنثروبولوجيا يمكن تحديدها، أولًا: قام عدد من الأنثروبولوجيين بتقديم مساهمات في البحث الميداني للأنثروبولوجيا الاقتصادية. ومن هؤلاء ماكس شميدت، وتيودور كوخ غرونبرغ، وكارل فون شتاينن، وإرنست غروسِه، وإدوارد هاهن، وألوا موزيل، ويوليوس ليبز. وكان قد ألهم أيضًا جيل ثان وثالث من المؤلفين ممن تأثروا بماركس وانخرطوا في تفاعل مع الأنثروبولوجيا، وهذا أصبح مثيرًا ومؤثرًا بطرق متنوعة مختلفة للحقل. وشمل هذا العمل بعض الأجزاء الأنثروبولوجية من كتابات روزا لكسمبرغ وكارل كوتسكي، وجهد هنريش كناو، والمراحل المبكرة التشكيلية لأعمال كل من بول كيرشوف وكارل أوغست فيتفوغل في ألمانيا، وثالثًا كان هناك تقليد «لأنثروبولوجيا النساء» آخذ في النمو في اللغة الألمانية، وكان ممثلًا في أعمال هيلدا تورنوالد، وإيفا ليبز. وإلى حد ما بقيت هذه عناصر ثمينة ومفيدة، وقد

طورها طرف من باحثي مدارس أنثروبولوجية غير مهيمنة وغير استعمارية ومن غير النازيين أو أنثروبولوجيا غير نازية من داخل ألمانيا أو في المنفى. وقد توضح بحوث مستقبلية أن العناصر الثمينة المتوافرة كانت حتى أكثر شمولية.

يتطلب نقاش المدارس الأنثروبولوجية الصغيرة والكبيرة في ألمانيا تقديم تقويم نقدي لسيرة ريتشارد تورنوالد وأعماله المتناقضة جدًا. ويتوجب في مثل هذا التقويم تقدير جهده الذي كان يهدف إلى انفتاح علم الفولكلور على علم الاجتماع في شكل تأكيد على تفاعل إقليمي أوسع. وبشكل مشابه، مساهمته العظيمة على الأنثروبولوجيا الاقتصادية وأنثروبولوجيا القانون الذي يجب أن يُؤخذ في الاعتبار. فنظرية تورنوالد الداروينية الاجتماعية، وبحسب اعتبارات مكانته الخاصة وصراعه مع خصومه في المدارس الكبرى، كل ذلك أقنعه أو أغواه، مع ذلك أن يصبح مسؤولًا متضامنًا مع النظام النازي وجعلت رؤيته للأنثروبولوجيا على أنها أدواتية غائية ينبغي أن تعمل لخدمة أهداف النظام الإجرامية.

قامت قبل عام 1938 في فيينا، مجموعة بحث تحت قيادة فيلهلم شميدت مكونة من قسس كاثوليك ينتمون إلى فكر غرابنر وراتسِل بتطبيق أو إنفاذ حكم دوغمائي/ عقائدي في سعي كوني عام للبحث عن أصول التوحيد (monotheism) بحيث إن أي بديل مناقض كان يُقمع. وفي نفس الوقت في خط مواز استمر أنصار غير لاهوتي المنزع لأفكار غرابنر في تأسيس توجه لدائرة ثقافية مشابهة في الأنثروبولوجيا الألمانية داخل المتاحف والأقسام العلمية. وإلى حد ما هذه التنوعات غير اللاهوتية لدوائر ثقافية كانت تشبه في البدء الساحات الثقافية في الأنثروبولوجيا البوازية، كما يلاحظ ذلك في عمل كلارك ويسلر[1].

وفي حالة فرانكفورت، قدم فروبينيوس في كتابه **موروفولوجيا الثقافة**، رؤية صوفية (mysticist) وجدانية لمفهوم الثقافة بوصفها تمثل روحًا دائرية وكلًّا عضويًا، الروح الجوانية جدًا لما يسمى Paideuma. وكانت هذه الرؤية تمثل عودة ظهور أو انبعاث لتفسير أحادي الجانب لعمل يوهان هيردِر داخل الأنثروبولوجيا

---

(1) C. Wissler, *The American Indian: An Introduction to the Anthropology of the New World* (New York: D. C. McMurtrie, 1917).

الألمانية التي كانت تُصفى عبر الرومانسية وعبر تأكيدات إدمون هوسرل الفينومينولوجية (الظاهرية). وبطريقة ما كان هذا المقابل الصوفي في الألمانية «لقيم أساسية» عقلانية يشبه إلى حد ما نماذج التشوية للثقافة في عمل بنديكت في الولايات المتحدة. وبعد كل شيء فإن المورفولوجيا الثقافية الفرانكفورتية والنسخة البوازية الثقافية - القوية كانتا تشتركان في بعض الجذور نفسها.

النزعة الاستعمارية، والمدارس المبكرة، والوضعيون المعتدلون

حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، تعاونت مجموعة صغيرة من الوضعيين المعتدلين مع النزعة الاستعمارية الألمانية، أو أنها انخرطت في بحوث تطبيقية لمصلحة المصالح الاستعمارية الألمانية... وفي هذا الخصوص اتبعوا مثال الأغلبية من زملائهم، ممن ينتمون إلى المدارس الكبيرة.

وعلى الرغم من أعمال مؤلفين آخرين معاصرين من أمثال مايكل هربسماير في الدنمارك[2] وإنغبرغ وينكلمان في أطروحتها التي أعدتها عام 1966 من ألمانيا الشرقية الشيوعية، يعود فضل كبير إلى توماس زيتلمان[3] لكونه وثّق وحلل بشكل دقيق ومفصّل تلك الارتباطات الدقيقة والعميقة بين النزعة الاستعمارية الألمانية وبين طرف مميز من العاملين في الأنثروبولوجيا الألمانية، وبالذات في شرق وغرب وجنوب غرب أفريقيا وأيضًا في ميلانيزيا.

كان قادة ما سيصبح سريعًا مدارس فرانكفورت وفيينا، منخرطين بشكل محسوس في النزعة الاستعمارية المتأخرة. ولقد أصبح هذا بالفعل واضحًا عام 1902 في خلال مؤتمر الرايخ الألماني الاستعماري الأول، الذي استقطب مجموعات مختلفة من كل قطاعات المجتمع حتى يتسقوا ويركزوا جهد ألمانيا الاستعمارية. من جانب الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية شملت مساهمين من

---

(2) M. Harbsmeier, «Die Rückwirkungen des europäischen Ausgreifens auf Übersee auf den deutschen anthropologischen Diskurs um 1800,» in: *Frühe Neuzeit-frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen*, ed. by R. Vierhaus (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992), pp. 422-442.

(3) T. Zitelmann, «*Des Teufels Lustgarten: Themen und Tabus der politischen Anthropologie Nordostafrikas*,» (Unpublished venia docendi Thesis, Berlin Free University, 1999).

أمثال ريتشارد تورنوالد وفيلهلم شميدت ومدير متحف هامبورغ جورج تيلينس وآخرين عديدين، وازداد هذا النشاط قبل الحرب العالمية الأولى وفي أثنائها[4]. قام ليو فروبينيوس، الذي كان قد قد أسس معهده للأنثروبولوجيا الثقافية في ميونيخ، في عام 1920 بالمشاركة في بعثة عسكرية لمصلحة الجيش الألماني في شرق أفريقيا في نهاية الحرب العالمية الأولى، واحتفظ ببعض الاهتمام لإعادة إحياء مصالح الفكر الألماني الاستعماري طوال مساره المهني[5]. وفي المقابل، كان فيلهلم شميدت في فيينا هو الشخصية الرائدة والقيادية لإرسالية كاثوليكية، عُرفت بجمعية كلمة الإله (SVD) والتي كان اتباعها من علماء أنثروبولوجيا مدربين من دائرة شميدت الثقافية في واحد من تنوعات الميدان بقدر ما كانوا قساوسة وإرساليين مدربين. وإلى حد ما، فإن نشاطهم الأنثروبولوجي كان يعتمد على شبكتهم الإرسالية وعلى علاقتهم الجوهرية مع الاستعمار، والتي كانت أحيانًا غامضة إلى حد ما. وبينما كان ممثلو مجموعة شميدت التي ساهمت في التأسيس لمؤتمر ألمانيا الاستعماري الأول، ولاحقًا تقلدوا مناصب عالية رفيعة في المعهد الأفريقي الدولي في لندن، بقي اندماجهم الاستعماري العملي محدودًا.

في هذه الأثناء وبشكل مستقل عن هذه المراحل المبكرة للمدارس الكبرى، طور علماء الأنثروبولوجيا الطبيعية اهتمامات استعمارية خاصة بهم. وقد أصبح من أشهرهم وأكثرهم سوء سمعة ايوجين فيشر، الذي نشر في عام 1913 حول «نصف - سلالة الراهبوت» التي كانت تقوم على دراساته في مستعمرة ألمانية في جنوب غرب أفريقيا (الآن تسمى ناميبيا) وهذا الكتاب المعنون *DIE Rehobother Bastarde und Bastar disierongsproblem beim Menso helm* نقل أطروحة كريستوف ماينرز القديمة القائلة بأن الزواج بين الأعراق (الأقارب) يقود إلى «الانحطاط»، وعن طريق حالات ميدانية من ناميبيا جادل مطالبًا بسياسات تقوم على أساس

(4) M. Gothsch, *Die deutsche Völkerkunde und ihr Verhältnis zum Kolonialismus: Ein Beitrag zur kolonialideologischen und kolonialpraktischen Bedeutung der deutschen Völkerkunde in der Zeit von 1870 bis 1975* (Baden-Baden: Nomos, 1983), pp. 208-209.

(5) S. Ehl, «Ein Afrikaner erobert die Mainmetropole: Leo Frobenius in Frankfurt (1924-1938),» in: *Lebenslust und Fremdenfurcht: Ethnologie im Dritten Reich*, ed. by T. Hauschild (Frankfurt: Suhrkamp, 1995), and Zitelmann, «*Des Teufels Lustgarten. Themen und Tabus der politischen Anthropologie Nordostafrikas*».

تطبيق قوانين مندل. وكان هذا من الواضح ابتعادًا عن فيرخاو[6] وعلى أساس هذا الاندماج الاستعماري المبكر، كان سيصبح فيشر لاحقًا زعيمًا قياديًا لقوانين نورمبرغ العرقية، وفي انخراط الأنثروبولوجيا لمصلحة الجرائم النازية. وبشكل مشابه، قام أوتو ريشه بتنفيذ أول «قياس» إمبريقي رئيس له وبـ «تقويم عرقي» في سياقات الاستعمار الألماني بوصفه الأنثروبولوجي الطبيعي الرئيس في متحف هامبورغ بين عامي 1908 و1910، وفي بعثة جنوب المحيط الهادئ[7]. ولقد أصبح ريشه لاحقًا أستاذًا في فيينا بين عامي1924 و1927، وفي لايبزغ بين عامَي 1927 و1945، داعية يدعو لظهور أنثروبولوجيا سوسيوثقافية مع أنثروبولوجيا طبيعية عنصرية والتي سيصفها لاحقًا في خدمة النظام النازي[8].

مع ذلك ما كان من بين علماء الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية فحسب المدرستان الانتشارية الكبرى الآخذة في البروز اللتان أصبح ممثلاها نشيطين لخدمة المصلحة الاستعمارية أو أفادا منها. فلقد حاول عديد من الباحثين أيضًا من المجموعة المعتدلة الفضفاضة أن يكونوا مفيدين للنزعة الاستعمارية الألمانية أو الاستفادة منها. وكان موريتس ميركر[9] واحدًا من مشاهير مثل هذه الحالة. لقد كان ضابطًا ألمانيًا وذا خلفية يهودية ويعمل في خدمة الجيش الإمبريالي الاستعماري، وكتب دراسة إثنوغرافية جيدة عن قبيلة الماساي الكينية أصبحت مصدرًا معياريًا للخبراء البريطانيين وغيرهم. وكان بالنسبة إلى الشرق الأوسط، ألوا موزيل الباحث النمساوي الهنغاري الذي ستتم مناقشته أدناه، يعد نموذجًا. أما بالنسبة إلى ميلانيزيا، فلقد حاولت البعثة الهامبورغية لجنوب المحيط الهادئ والتي قام بها فيشر[10] وبعثة البحرية الألمانية إلى ميلانيزيا درسها بشكل رائع

---

(6) U. Mischek, «Autorität außerhalb des Fachs. Diedrich Westermann und Eugen Fischer,» in: *Ethnologie und Nationalsozialismus*, ed. by B. Streck (Gehren: Escher, 2000).

(7) H. Fischer, *Die Hamburger Südsee-Expedition: Über Ethnographie und Kolonialismus* (Frankfurt: Syndikat, 1981).

(8) K. Geisenhainer, «Rassenkunde zwischen Metaphorik und Metatheorie Otto Reche,» in: *Ethnologie und Nationalsozialismus*, ed. by B. Streck (Gehren: Escher, 2002).

(9) M. Merker, *Die Masai: Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes* (Berlin: Reimer, 1904).

(10) Fischer, *Die Hamburger Südsee-Expedition: Über Ethnographie und Kolonialismus*.

من أندرو زيمرمان[11] وقد تشكلت حالات أخرى لتوضيح هذه النقطة. وعمل فصيل من مجموعة الوضعيين المعتدلين من بين تلاميذ باستيان وفي أماكن أخرى في المنطقة الناطقة بالألمانية، على تطبيق الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية الاستعمارية. وكان قد انضم مبكرًا إلى هذا النشاط مصمم المعارض من مدينة فيينا لمنطقة ميلانيزيا في متحف برلين ريتشارد تورنوالد.

إضافة إلى ذلك، يستحق ماكس شميدت أن يتم تذكره على الأقل شخصيًا، وأن لا يشوش أو يخلط، مع فيلهلم شميدت، رئيس مدرسة فيينا لمنظري الدائرة الثقافية. إذ كان ماكس شميدت قد تدرب في الأصل في القانون، وأصبح خبيرًا إثنوغرافيًا في الباراغواي وفي ثقافة السكان الأصليين البرازيليين الذين كان قد اكتسب تجربة ميدانية عظيمة عنهم وأصبح في عام 1918 أستاذًا في برلين، وهو منصب سعى عن طريقه للحصول على تقاعد مبكر عام 1929 لأسباب مهنية، وعلى ما يظهر لأسباب سياسية أيضًا. هاجر بعدها إلى أميركا الجنوبية، حيث توفي عام 1950. وكانت تنظيرات شميدت الاقتصادية تشمل مناشدات للمصالح الاستعمارية مرت من دون أن تُلاحظ بقدر كبير. ومع ذلك فإن كتابه **أسس الأنثروبولوجيا الاقتصادية** بين عامي1920 و1921 يعد قطعة مثيرة نفيسة في حد ذاتها.

لهذا فإن فصيلًا من الوضعيين وتقريبًا كل أعضاء المدارس المهيمنة أفادت من وعملت لمصلحة المصالح الاستعمارية الألمانية حتى عام 1918 بشكل علني وبشكل أكثر مباشرة من أمثالهم في فرنسا وبريطانيا. ومع ذلك، باستثناءات قليلة، من مثل حالة أوجين فيشر فإن هذه المساهمات الاستعمارية من طرف الأنثروبولوجيين السوسيوثقافيين الألمان والنمساويين بقيت محدودة جدًا وغير متجانسة نسبيًا بخصوص هدفهم ووجهتهم[12]. إضافة إلى ذلك، حصلت

---

(11) A. Zimmermann, *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), pp. 217-238.

(12) H. G. Penny and Matti Bunzl, «Introduction: Rethinking German Anthropology, Colonialism, and Race,» in: *Worldly Provincialism: German Anthropology in the Age of Empire*, ed. by H. G. Penny and M. Bunzl (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003), pp. 23-27.

الأنثروبولوجيا التطبيقية في المنطقة الناطقة بالألمانية على دفعة إضافية في خلال الحرب العالمية الأولى عندما قام العديد من ممثليها في كل من الإمبراطورية الألمانية والإمبراطورية النمساوية - الهنغارية بتنفيذ توثيق لساني ودراسات أنثروبولوجية طبيعية وتوثيق إثنوغرافي بين سجناء الحرب[13]. ولقد قيل إن هذه الدراسات على سجناء الحرب في خلال الحرب العالمية الأولى شكلت واحدًا من أكثر البحوث الميدانية حسمًا، والتي عن طريقها خلطت الدراسات اللسانية والإثنوغرافية، بدراسات عرقية، بشكل أكثر قربًا مما كانت عليه الحالة من قبل[14] وكانت بالتالي قد تبنت معاهد أنثروبولوجية عديدة - وإن لم تكن جميعها بالضرورة - تقوية التعاون بين الدراسات العرقية Rassenkunde بوصفها حقلًا ثانويًا من حقول الأنثروبولوجيا الطبيعية والأنثروبولوجيا السوسيوثقافية بعد عام 1918. وفي ضوء هذا التدخل الاستعماري المتأخر وتدخل كبير من الأنثروبولوجيين في الحرب العالمية الأولى فإن مجموعة الوضعيين المعتدلين ربما اختلفت بشكل أكبر عن أولئك الذين مع، والذين ليست لهم أي مصالح في أن يكونوا في خدمة النزعة الاستعمارية والجيوش الإمبريالية.

كان من بين مجموعة الوضعيين المعتدلين فصيل من الأنثروبولوجيين الذين لأسباب تخصص إقليمية أو انطلاقًا من إيمان ما كان لهم ما يعملونه لمصلحة النزعة الاستعمارية حتى ولو كانوا يعارضونها، «كان الأنثروبولوجيون الألمان في الغالب يسعون للعمل لمصالح في ما هو أبعد من المدى الاستعماري لرايخ القيصر (Kaiserreich). ولأن العلماء الألمان كانوا يعملون في كل قارة، لهذا أنتج العلماء الألمان قدرًا كبيرًا من الإثنوغرافيا عن السكان الأصليين في البرازيل ودول أميركا الجنوبية الأخرى في خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين»[15].

(13) F. Mühlfried, «R. Bleichsteiners «Kaukasische Forschungen» ein kritischer Beitrag zur Ethnologie des Kaukasus,» (Unpublished thesis, University of Hamburg, 2000).

(14) A. D. Evans, «Anthropology at War: Racial Studies of POWs during World War I,» in: *Worldly Provincialism: German Anthropology in the Age of Empire,* ed. by H. G. Penny and M. Bunzl (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003).

(15) Penny and Bunzl, «Introduction: Rethinking German Anthropology, Colonialism, and Race,» p. 14.

كان أكثر الوضعيين المعتدلين موضعًا للاحترام والتقدير تلميذ باستيان الأقرب، فون دين شتاينن الذي درّس في برلين وماربورغ، والذي قام بعدد من الدراسات الميدانية ونشرها في البرازيل وجزر ماركوساس قبل وفاته عام 1929[16]. وربما كان كوخ غرونبرغ من أكثر المختصين تمكنًا وعطاءً في دراسة أميركا الجنوبية من بين أبناء جيله وممن يجب أن يذكروا في هذا السياق[17]. وكان كونراد ثيودور بريوس، وهو أستاذ ومصمم معارض في برلين، واحدًا ممن بقوا مع هذه المجموعة لوقت طويل. وفي النهاية فضل صيغة من صيغ الوظيفة الأميركية، عوضًا عن اتباع ثورة غرابنر وأنكرمان الانتشارية المحافظة. وكان قد قام ببحوث ميدانية لسنوات في شمال أميركا وفي كولومبيا، واعتنى بمراسلات فكرية حميمة، وإن كان معظمها لم ينشر، مع زميله السابق في المتحف فرانز بواز حول اهتمامات أميركية مشتركة[18].

إضافة إلى فون دين شتاينن، كان أيضًا هناك غرونبرغ وبروس الأكثر شبابًا وعدد من الأنثروبولوجين الألمان الآخرين من الفترة نفسها مثيرين: من مثل إرنست غروسِه (توفي في فرايبورغ عام 1927) وماكس شميدت، وإلى حد ما إدوارد هاهن، وكذلك بالمعنى الدولي، يمكن اعتبارها مجموعة واحدة مؤسسة للأنثروبولوجيا الاقتصادية جاءت من خلفيات نظرية مختلفة وإن كانوا جميعًا قد أكدوا على إرث إمبريقي وضعي. ويستحق الباحث الألماني الذي حصل على تدريب في الولايات المتحدة جاسبر كوخ[19] الثناء لأنه أشار إلى هذا الأمر، عن طريق تقديم تفصيل التفكير النظري لبعض الأسلاف الرواد، وكان هاهن الأول، في فترة التحول من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، حتى إنه كان ليقوم بصياغة بوضوح الموقف الذي يرى أن الرعاة بإمكانهم أن يرتقوا بصعوبة من رحم أوضاع

---

(16) V. Harms, «Karl von den Steinen,» in: *Hauptwerke der Ethnologie*, ed. by C. F. Feest and K.-H. Kohl (Stuttgart: Kröner, 2001), pp. 446-449.

(17) J. Stagl, «Theodor Koch-Grünberg,» in: *Wörterbuch der Völkerkunde (begründet von Walter Hirschberg)* (Berlin: Reimer, 1999), p. 208.

(18) B. Riese, «Konrad Theodor Preuß,» in: *Hauptwerke der Ethnologie*, ed. by Christian F. Feest and Karl-Heinz Kohl (Stuttgart: Kröner, 2001), pp. 366-371.

(19) J. Köcke, «Some Early German Contributions to Economic Anthropology,» *Research in Economic Anthropology*, vol. 2 (1979).

غير زراعية. وفرّق هاهن أيضًا بين ثقافة الزراعة بالمجرفة والزراعة بالمحراث، وهو تميز سيصبح مهمًا في الدراسات الأفريقية وفي تحليل أدوارالجندر.

كان هناك ممثلون آخرون للأنثروبولوجيا الاقتصادية المبكرة من أمثال جوليوس ليبز وزوجته إيفا ليبز. ولقد لخص مؤخرًا جوليوس ليبز بعض بحوثهم عن قبيلة الأوجيبوا (Ojibwa) في ظل المفهوم النظري «لمجتمعات الحصاد»[20]. وكان يرى أن هذا المفهوم شبه التطوري، يصور مرحلة انتقالية ممكنة بين البداوة الباحثة عن الكلأ والزراعة الاستيطانية. وبعد عام 1945 تمكن الاقتصادي استير بوزريب من إقامة توليفة من هذا البحث الأنثروبولوجي الاقتصادي وبالذات ما أجري منه على أفريقيا، بطرق سمحت لجاك جودي وآخرين غيره أن يعملوا على نموذجه[21]. وكان هؤلاء الممثلون الأساسيون من بين خلف الوضعيين المعتدلين من أتباع باستيان في المنطقة الناطقة بالألمانية قد كرسوا الباحثين الميدانيين وتلاميذ الأرشيفات وأمناء المتاحف بميل بسيط نحو التخمين النظري من مثل ما كان شائعًا بين خصومهم من الانتشاريين. فلقد كانوا متجذرين للعمل الإمبريقي وكانوا يتشككون ضد التطورية ولكنهم كانوا منفتحين على الصياغات المفاهيمية المقارنة. باختصار كانت الفروع الألمانية المحلية تمثل أفضل ما كانت تمثله الأنثروبولوجيا الدولية آنذاك.

لقد أوضحت بريجيتا هاوزر شاوبلين[22] أن أول أنثروبولوجيات من الإناث كن قريبات إلى هذه المجموعات، كان من بينهن هيلدا تورنوالد وإيفا ليبز. ولكنهن دربن بشكل كبير على أيدي شركائهن من الذكور، سرعان ما أصبحن مؤلفات مستقلات فكريًا في حد ذاتهن. وكانت تورنوالد وليبز ما زالتا تعملان داخل الأطر الأكثر تقليدية لأدوار الجندر في ما يخص بعض توجهاتهما البحثية، التي ما كانت

---

(20) J. E. Lips, *Die Erntevölker: Eine wichtige Phase in der Entwicklung der menschlichen Wirtschaft [Rektoratsrede gehalten am 31. Oktober 1949 in der Kongresshalle zu Leipzig]* (Berlin: Akademie-Verlag, 1953).

(21) E. Boserup, *The Conditions of Agricultural Growth: The Economics of Agrarian Change under Population Pressure* (London: Allen and Unwin, 1970).

(22) B. Hauser-Schäublin, ed., *Ethnologische Frauenforschung: Ansätze, Methoden, Resultate* (Berlin: Reimer, 1991).

تختلف كثيرًا عن الأطر التي كان يعمل في داخلها مساعدوهما الذكور الأكثر تأسيسًا. إضافة إلى ذلك، فإن هاتين الباحثتين المشهورتين أيضًا اعتنتا بأعمال زوجيهما بعد وفاتهما. لكنهما مع ذلك طوّرتا عددًا من الأفكار الأصلية الخاصة بهما، وبشكل ملحوظ ما طورته تورنوالد في الأنثروبولوجيا النفسية. وعلى وجه الخصوص، قامتا بعمل إشارة مرجعية خاصة لدور النساء في المجتمعات الأهلية الأصلية (indigenous). لهذا فإن المساهمات الألمانية للأنثروبولوجيا الدولية في تلك الفترة احتللن مجالًا ثانيًا مهمًا إضافة إلى مساهمتهن في مجال الأنثروبولوجيا الاقتصادية. وكان هذا ممثلًا في ما يمكن أن نسميه اليوم مرحلة أولى للدراسات الجندرية، وإن كانت لا تزال تحت المنوال الأكثر محافظة لأنثروبولوجيا النساء.

هكذا بالإمكان تحديد مجموعتين مبدعتين من بين الوضعيين المعتدلين، وهما من الأنثروبولوجيين الاقتصاديين، والباحثين الأوائل في دراسات النساء. والأهم من كل ذلك أن ممثلي هذه المجموعات أدخلوا الدراسة الميدانية المنتظمة في الأنثروبولوجيا الناطقة بالألمانية. وأحد الأمثلة على ذلك، والذي أنا على معرفة خاصة بها لأنها ترتبط بفيينا والشرق الأوسط، والتي تكفي على تأكيد على هذه النقطة بخصوص جيل البحوث الميدانية من الوضعيين المعتدلين.

بينما كان فيلهلم شميدت يعمل على الجمع بين تخمينه المكتبي حول الدوائر الثقافية بالافتراضات الأكثر تخمينًا حول الكونية العامة للتوحيد، كان هناك قسيس كاثوليكي في فيينا يقوم بعمل العكس تمامًا. فبينما كان شميدت دوغمائيًا يبحث عن أصول التوحيد في كل مكان، سعى ألوا موزيل بالبحث عن أصول التوحيد في كل مكان وإنما لأسباب معقولة كافية للبحث عنه في الشرق الأوسط. وكان أرنست غيلنر[23] في واحدة من مقالاته المتأخرة سمى موزيل «لورانس مورافيا» وبالفعل كان موزيل المورافي المولد جاسوسًا دقيق الملاحظة للتاج الهايسبورغي في الشرق الأوسط العثماني. وعلى الرغم من أن عمله هذا كان لمصالح إمبريالية، ولكن ربما أيضًا بسببها، كان باحثًا ميدانيًا ممتازًا، وكان بالفعل أول إثنوغرافي جاد قام بدراسة شمال الجزيرة العربية. وفي الحقيقة اتبع موزيل أسلوب الدارسين

(23) E. Gellner, *Words and Things* (London: Gollancz, 1959).

الإمبريقيين نفسه لروح العصر (Zeitgeist) والذين كان لهم واحد من مراكزهم في دائرة أرنست ماخ الإبستيمولوجية في فيينا، والتي أثرت على مالينوفسكي في سنواته المبكرة في كراكاو ولايبزغ ومن وجهة نظر إنجازات موزيل الميدانية المذهلة، فإن المرء قد يوافق غلينر[24] في أن واحدًا من الجذور الفكرية للبحوث الميدانية الإثنوغرافية قد أسس في أوروبا الوسطى في بداية القرن.

كان لموزيل قبل عام 1918 دور مهم في البلاط بوصفه القسيس الشخصي لأسرة الهابسبرغ للاعتراف في الكنيسة. وكان ذلك المنصب أكثر أهمية جدًا من المنصب الذي أعلنه الغيور فيلهلم شميدت لاحقًا، على أن منصبه كان في البلاط؛ إذ ادعى شميدت أنه كان آخر قساوسة الاعتراف الكنسي لإمبراطور الهابسبرغ، ولكنه كان مجرد قارئ بالفعل لبعض الخطب الجماعية الكنسية للإمبراطور. وتلك المنافسة في البلاط الفيينّوي (Viennese) كانت مهمة بين القس الوستفاليوي (West-phalian) الألماني شميدت داخل طائفته الكنسية الإرسالية جمعية كلمة الإله وموزيل التشيكي المولد الذي كانت أعماله الأكاديمية في اللغات حتى عام 1918 بالألمانية. وكان موزيل ابن عم الروائي روبرت موزيل الذي أصبح مؤخرًا المؤلف المشهور لرواية **رجل بلا صفات**، وهي عبارة عن نقد أدبي عميق للانتهازية النمساوية. إضافة إلى ذلك كان مرشد ألوا موزيل داخل الكنيسة المطران الليبرالي كوهين والذي تنصر من اليهودية التي ولد فيها. لهذا كان الصراع بين شميدت وموزيل ذا أبعاد متعددة: فهما كانا يختلفان، على سبيل المثال، حول ما إذا كانا سيبحثان فكرة الله عن طريق الانتشارية والتخمين العام، أم عن طريق البحث الميداني الإقليمي المركز والتاريخ. وسواء كان ذلك من أجل ترويج الجامعة القومية الألمانية، أو من أجل تفضيل قيام علاقات فكرية جيدة بين الناطقين بالألمانية من الجوالي التشيكية واليهودية كان بعدًا ثانيًا - وكان هناك بعد ثالث سواء كان ذلك لترويج نزعة سلطوية تميل إلى الفاشية، أم إلى نزعة سياسية ليبرالية تدعو إلى ملكية تم إصلاحها[25].

---

(24) المصدر نفسه.

(25) A. Gingrich and S. Haas, «Vom Orientalismus zur Sozialanthropologie: Ein Überblick zu österreichischen Beiträgen für die Ethnologie der islamischen Welt,» *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, vol. 125-126 (1999).

كما هو متوقع، كسب شميدت وخسر موزيل. فبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى بهزيمة الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية وانهيارها عام 1918، تمكن شميدت بنجاح من طرد موزيل من فيينا، بينما لا يزال موزيل عميدًا في الجامعة. وكان يتوجب على موزيل أن يعود إلى ما أصبح الآن جمهورية تشيكوسلوفاكيا والتي أُسست حديثًا، لقد كانت هذه النقلة الحساسة هي ما مهد الطريق لظهور شميدت وبالتالي ليصبح ذا تأثير فكري واسع المدى في أنثروبولوجيا البلدان الناطقة بالألمانية. ومن الآن فصاعدًا، تمكن شميدت من أن يؤسس، داخل الكنيسة الكاثوليكية والأكاديميات الناطقة بالألمانية، مدرسته البراغماتية لنظرية الدائرة الثقافية. ونادرًا ما أحسن تقدير ما كتبه الآخرون حول الدين في ألمانيا. وكنتيجة لذلك، فإن تبصرات معاصرة، لها صلة بأنثروبولوجيا الدين، من مثل أعمال ماكس فيبر وردودلف أوتو[26] أهمِلت بشكل كبير من الأنثروبولوجيين السوسيوثقافيين في المنطقة الناطقة بالألمانية. وفي أثناء مسار بروزه، لم يتردد شميدت أن يستبعد سيغموند فرويد من اكتساب موقع في جامعة فيينا، وأن ينتقد بشراسة التحليل النفسي والماركسية في كتاباته الشعبوية (بطبيعة الحال كان قد أصبح فرويد عندها ذا تأثير كبير على الأنثروبولوجيا الدولية منذ وقت مبكر، ومع ذلك كان له تأثير محدود على الأنثروبولوجيا الألمانية قبل عام 1968، بحيث إن مناقشة أعماله أبعد من إطار هذه المراجعة).

بينما صعد شميدت إلى السلطة في فيينا ما بعد عام 1918، فإن موزيل مع الوقت عاد إلى ديرتشيك واستقر لسنوات حتى يكتب كتبًا للأطفال بالتشيكية بينما كان يرتب ويفصّل ملاحظاته التي جمعها في شبه الجزيرة العربية. وما كانت هذه الملاحظات ستنشر في وطنه الأصلي التشيك ولا في اللغة الألمانية لغته الأكاديمية. لحسن حظ الأنثروبولوجيا الدولية، حصل راع أميركي على مسودات ملاحظات موزيل التي كانت بالألمانية (وأجزاء صغيرة منها بالتشيكية) وترجمها إلى الإنكليزية لنشرها. وبقيت إلى يومنا من روائع ما كتب من الإثنوغرافيا القائمة على بحوث ميدانية مكثفة[27].

(26) R. Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau: Trewendt und Granier, 1917).

(27) K. J. Bauer, *Alois Musil: Wahrheitssucher in der Wüste* (Vienna: Böhlau, 1989).

إن كان لي أن أقترح قائمة أساسية للقراءة لأعمال أنثروبولوجية جيدة من الأقطار الناطقة بالألمانية في تلك الفترة، فإن هذه القائمة كانت ستشمل ربما أعمال شورتس عام 1903 وبعض كتابات غرونبرغ. لكن قائمتي كانت ستشير أيضًا إلى كتاب موزيل الذي لا تزال أهميته باقية «أخلاق وعادات بدو الدولة» والذي نُشر عام 1928 في نيويورك[28].

هكذا هاجرت الأنثروبولوجيا الجيدة إلى خارج المنطقة الناطقة بالألمانية، عندما أصبحت مقموعة داخل تلك المنطقة. ففي العام نفسه، عندما طُرد أو أبعد موزيل من فيينا، حيث أمضى معظم حياته الأكاديمية، تم اغتيال روزا لكسمبرغ في برلين. ولم تعد دراسة موزيل الإثنوغرافية المبنية على بحث ميداني من قبل عام 1918 متوافرة لأنثروبولوجيي الشرق الأوسط حتى ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، وكذلك ما كان تفكير روزا لكسمبرغ الأنثروبولوجي لفترة ما بين عامَي 1910 و 1916 متوافرًا، وإنما بدأ يؤثر على عدد قليل من الأنثروبولوجيين الألمان في منتصف عشرينيات القرن العشرين فحسب، وبعدها كان قد نُسي مرة أخرى. لذا، لم يكن هذا تراثًا (nontradition) للأنثروبولوجيا في اللغة الألمانية: منسيًا ومقموعًا وواقعًا تحت الملاحظة فحسب بعد فترات زمنية طويلة.

اهتمامات ماركسية متجددة في الأنثروبولوجيا

كانت المواجهات الماركسية مع الأنثروبولوجيا في اللغة الألمانية، تقليدًا ثانويًا كطرف آخر في تلك الفترة. فلقد كان التيار الديمقراطي الاجتماعي، هو التيار الذي استسلم بشكل أساسي للنزعة القومية التي تفجرت في عام 1914، عام الحرب العالمية الأولى، والذي أنتج أعمالًا ذات شأن وصلة بالأنثروبولوجيا. فأولًا وقبل كل شيء، كان هناك كتاب كارل كوتسكي **سؤال الإصلاح الزراعي** وهو كتاب ألفه مساعد إنغلز الشاب[29]، الذي أصبح قائدًا مركزيًا رائدًا للحركة الديمقراطية الاجتماعية في ألمانيا وفي المنطقة الناطقة بالألمانية من النمسا.

---

(28) A. Musil, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins* (New York: American Geographical Society, 1928).

(29) K. Kautsky, *Die Agrarfrage: Eine Übersicht über die Tendenzen der modernen Landwirthschaft und die Agrarpolitik der Sozialdemokratie* (Stuttgart: Dietz, 1899).

وما كان لكتاب كوتسكي عن الزراعة في البداية أي تأثير على الإطلاق على الأنثروبولوجيا في أي مكان، وبالتأكيد ما كان له تأثير على دراسات الفولكلور في زمنه، وإن كانا معًا يعالجان موضوعات الفلاحين والمزارعين في أوروبا. ولكن مع ذلك وبحلول عشرينيات القرن العشرين وإلى حد ما عن طريق أعمال شينوفا في روسيا، وصل إشعاعه الفكري تدريجًا إلى الأكاديميات. وكان بعد عام 1945 جيل كامل من الأنثروبولوجيين ممن يتناولون أو يعالجون قضايا الفلاحين في أرجاء العالم وفي أوروبا، يتراوحون من تيدور شانين، إلى إريك وولف، إلى جيمس سكوت، وجدوا أن ما كتبه كوتسكي يلهمهم بطرق مباشرة وغير مباشرة.

كان هناك مفكر من الحزب الاشتراكي أقل أهمية من كوتسكي، هو هنريش كونو (Cunow) – وكان الوحيد من بين الأنثروبولوجيين الماركسيين في ذلك الوقت مما بالفعل حققوا مسارًا أكاديميًا محسوسًا. وبوصفه مديرًا لمتحف برلين للفولكلور ما بين عامي 1919 و 1928، كان كونو بشكل مدهش نسبيًا، قادرًا على القيام بتوليفة مكتبية لبعض الكتابات في الأنثروبولوجيا الاقتصادية التي كانت قد كُتبت بالألمانية في زمانه وبالتأكيد كان أيضًا واحدًا من القلة من الأنثروبولوجيين التطوريين في الأكاديميات الألمانية قبل الحرب العالمية الثانية والفترة النازية، وهما الفترتان اللتان كانتا ممثلتين في كتابه *Allgemein Wirchftsgeschihte* (تاريخ الاقتصاد العالمي)[30].

كما هو معروف في أوروبا، قادت روزا لكسمبرغ الجناح المعادي للقومية في الحركة العمالية الألمانية والتي أصبحت تعرف بالحزب الأسبرطي أولًا (Spartakusbund)، وبعد وفاتها تطورت لتصبح الحزب الشيوعي. وبسبب اختلافاتها العديدة مع لينين، نُشرت أعمالها في وقت متأخر جدًا، وما كانت واسعة التوزيع من طرف الشيوعيين الألمان الواقعين تحت تأثير ستالين. وبحسب ما أعرف، عملها الذي كان له كبير الصلة بالأنثروبولوجيا *Einfuhrung in die Nationalokanomie* (بحث في الاقتصاد القومي) بين عامي1925 و 1975 كان قد نشر بشكل متلاحق في منتصف عشرينيات القرن العشرين وبعدها في عام 1974 في ألمانيا الشرقية الشيوعية.

---

(30) M. Ulrich, «Heinrich Cunow,» (Unpublished PhD Thesis, University of Vienna 1987).

كان مدى دراسة لكسمبرغ للأعمال الأنثروبولوجية المهمة في وقتها مذهلًا وكبيرًا، وكان أوسع مما كان متوافرًا لماركس من الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع في زمانها. فلقد كانت قائمة لكسمبرغ مكونة، بطبيعة الحال، من كتب لويس هنري مورغان، ومكسيم كواليوسكي، وهنري سمنر ماين، وكونو، وأ. دبليو هويت، لكنها أيضًا كانت تشمل أعمال إدوارد ويسترمارك، وكارل فون دين شتاينن، وراتسِل، وماكس فيبر، وهلم جرًا. وعلى أساس اهتمامها في دراسة أي اتجاه كانت تأخذه الرأسمالية الحديثة، كانت لكسمبرغ قد درست أيضًا أي أنواع من المجتمعات حطمتها وسحقتها الرأسمالية في طريقها للوصول إلى التوسع العولمي. وكانت اهتماماتها الخاصة في توسع السوق وتدوير السلع. ولقد انتقد الماركسيون السلفيون لكسمبرغ لأنها، بحسب زعمهم، كانت قد أهملت الإنتاج لمصلحة دوران (السلع). ومع ذلك يظهر أن هذا التركيز على الدوران كان قد قوى بشكل خاص عملهم اليوم، في ضوء الجدل الراهن حول العولمة والتدفق العابر للقوميات.

التفسيرات الدقيقة الحريصة في كتابها **بحث في الاقتصاد القومي** جعلها واحدة من المؤلفين الجادين في استمرارية خطابات ماركس ومقالاته حول التشكلات ما قبل الرأسمالية والتوسع الاستعماري، وهي الأمور التي ما كان للكسمبرغ إلا أن تعرفها معرفة جزئية آنذاك. وتستحق ملاحظاتها، حول تفكك المجتمعات المحلية الزراعية تحت تأثير توسع السوق، تقديرًا واحترامًا خاصًا... ففي هذه الاستمرارية الإبداعية لجهد ماركس الأنثروبولوجي، مع بعض أدبيات الأنثروبولوجيا الألمانية والدولية في زمانها، شكّل عملها أساسًا حقيقيًا رياديًا لتقديم المجادلات الأنثروبولوجية حول النزعة العابرة للقومية والعولمية... وجدالات في الأنثروبولوجيا لا يزال بإمكانها أن تتحدث عن عملها لأكثر من ثمانية عقود بعد وفاتها.

بطريقة أو أخرى كان الحزب الأسبرطي الـ Spartakusbund والثوار الألمان المسلحون منذ عام 1918، قد أصبحوا شخصيًا وفكريًا مؤثرين لأن جوليان ستوارد وجيله كانوا في ما بعد عام 1945 من التطوريين الجدد والأنثروبولوجيين ذوي الميول اليسارية، الذين كانوا يتراوحون من سيدني مينتز، وبوب ماك آدمز،

إلى إريك وولف، ومارشال سالينز. وكان واحدًا من الأسبرطيين Spartkists المهمين في هذا السياق بول كيرشوف. غادر ألمانيا في ثلاثينيات القرن العشرين بينما كان اهتمامه في الأنثروبولوجيا لا يزال في مراحله التكوينية[31]. ولكن، مع ذلك كانت ماركسيته النقدية قد اكتُسبت في خلال فترته الأسبرطية في ألمانيا. ولقد ساعده هذا كأنثروبولوجي يبدع حتى مفاهيم مبدعة تفصيلية لمجموعات تراتبية هرمية، من مثل مفهومه المشهور الآن «للعشائر الهرمية» (Conical clans)[32].

أما الشخصية الأسبرطية الأخرى السابقة، والتي لها أهمية في هذا السياق، فكانت كارل أوغست فيتفوغل. وعلى عكس كيرشوف، غادر فيتفوغل ألمانيا بعد أن قام بنشر جزء لا بأس به من أعماله التي تناولت موضوعات أنثروبولوجية أساسية. وكانت هذه الحقول قد شملت الصين وأسلوب الإنتاج الآسيوي أو ما كان سيسميه لاحقًا بالمجتمعات المائية (الهيدروليكية) وكذلك قام أيضًا بدراسة مجتمع السكان الأصليين التقليدي في أستراليا بين عامي 1931 و1970. وبسبب هذه التوجهات الفكرية التي كان فيتفوغل، قد بدأ بمنتصف عشرينيات القرن العشرين في نقد سياسة حزب ستالين الذي انتحل كليًا إرث ماركس. وللقيام بذلك استخدم مفاهيم ماركس «لأسلوب الإنتاج الآسيوي» و«الاستبداد الشرقي» كأداة نقدية ضد النزعة الستالينية. وكان يدافع عما كان لا يزال في ذلك الوقت يقدم بعض التعددية في التفكير المادي. ولقد ساهمت هذه الصراعات بشكل كبير في قراره على ترك الحزب الشيوعي والهجرة إلى الولايات المتحدة. وهناك مع زوجته، الأنثروبولوجية استير غولد فرانك، مارسا تأثيرًا ملحوظًا على الجدل الأكاديمي، بينما تعاونا مع جهود السيناتور جوزيف ماكارثي ضد المفكرين اليساريين. وبغضّ النظر عن كيف تم تقويم ارتباطه أو علاقته مع الماكارثية في خمسينيات القرن العشرين فإنني، أرى أن دفاع فيتفوغل عن التعددية الأكاديمية ضد الستالينية في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين كانت شجاعة وكان موقفًا يستحق الإعجاب.

---

(31) انظر كيرشوف للاطلاع على واحد من مقالاته الأنثروبولوجية المبكرة باللغة الألمانية:
P. Kirchhoff, «Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas,» *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 63 (1931).

(32) M. D. Sahlins, *Tribesmen* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968).

كانت الانتفاضة الأسبرطية، التي ألهمتها الثورة البلشفية في روسيا، قد سُحقت على يد القوات الاعتيادية والعسكرية والميليشيات المسلحة في ألمانيا، وأصبحت بعض هذه القوى اليمينية والقومية العسكرية سريعًا ميدانًا مبكرًا لاستقطاب الحزب النازي الجديد التأسيس في عشرينيات القرن العشرين. وكانت هناك بعد فترة قصيرة جمعية نشطة مكونة من هذه المجموعات العسكرية اليمينية بعد عام 1918، والتي ما كانت معوقة لمسار تورنوالد المهني. وإنما على العكس من ذلك، أصبحت هذه الارتباطات مفيدة في سيرته الذاتية الاستثنائية والمتناقضة.

أصبح ريتشارد تورنوالد الشخصية الرائدة لمدارس صغيرة، وبحلول أوائل ثلاثينيات القرن العشرين، ما كان الأنثروبولوجي الذي يحظى على أكبر قدر من الاحترام من ألمانيا في الأكاديميات الدولية فحسب، لكنه كان أيضًا قد طوّر تفضيلًا سياسيًا معتدلًا للديمقراطية، فلو أنه كان قد غادر ألمانيا النازية بحلول ثلاثينيات القرن العشرين - وهو ما حاول القيام به قبل أن ييأس - أو لو أنه، مثل ماكس شميدت، كان قد سعى على الأقل للحصول على تقاعد مبكر أو يفك ارتباطه مع النازيين، فإن الإنثروبولوجيا في ألمانيا كان يمكن أن تؤخذ في اتجاه مختلف نوعًا ما، وبعد عام 1945 ربما كان سيكون لها إرث أفضل، إرث ذو توجه أكثر «غربية» يمكن البناء عليه. لكن تورنوالد استمر، متتبعًا أداء عمله كالعادة. وعلى الرغم من أنه أوجد بعض المسافة الفكرية بعيدًا عن النازيين، إلا أنه حاول مع ذلك أن يبرهن على فائدته لهم عن طريق نشر مقالات روجت لكسب أراض استعمارية جديدة. إضافة إلى ذلك، وجه بشكل نشط تلميذه فيلهلم إميل موهلمان، الذي كان سيصبح أخطر أيديولوجي نازي في علم الفولكلور الألماني. وفوق ذلك ساهم تورنوالد بحجم لا بأس به للترويج الأكاديمي لبعض الأشخاص من أمثال إنغبورغ سيدو، وإيفا جوستين التي ساعدت بشكل نشط في إرسال غجر روما وسينتي (وهم مجموعة إثنية) ويهود إلى الموت في معسكرات الاعتقال - كما انعكس ذلك في الأطروحة الأخيرة (إيفا جوستين).

مع ذلك، ليس مصادفة أن يبرز تورنوالد كواحد من أفضل مشاهير الأنثروبولوجيين في كل الأوقات من البلدان الناطقة بالألمانية. ربما كان من الجيد أن هذا سيبقى كذلك لفترة طويلة قادمة، إذا ما أخذنا في الاعتبار الرمزية الجوهرية لسيرته الذاتية المتناقضة بعمق. فلقد كان هناك اثنان من مشاهير الحقل في زمانهم، الفرد كروبر، وروبرت لوي، وكانا قد أسهما في خمسينيات القرن العشرين بالكتابة في المجلد الاحتفالي الذي قامت زوجة تورنوالد هيلدا بجمعه وتحريره بمناسبة عيد ميلاده الثمانيني، وليس أقل من مؤلف مثل السير ريموند فيرث، من العطف على تورنوالد، في واحدة من مقابلاته العظيمة المتأخرة أن يكون قد تحدث بقدر كبير، إذ قال فيرث عنه قبل سنوات سابقة: إنه كان واحدًا من أعظم الأنثربولوجيين ممن يمكنه التفكير فيهم ممن يستحقون تبجيلًا أكبر لمساهماتهم.

لهذا ما هي هذه المساهمات أو الإنجازات التي كان فيرث قد ذكرها، وبكل هذا الاحترام؟ أولًا وبشكل واضح جدًا أكثر من الوضعيين المعتدلين داخل ألمانيا، جمع تورنوالد الدراسة الميدانية الجادة جدًا مع التحليل النظري، وتتبع فيها بشكل دقيق الأنثروبولوجيا البريطانية والأميركية الشمالية. وبالنسبة إلى الوضعيين المعتدلين، مع ذلك كان له قرب حميم منهجيًا معهم، بينما وقف في معارضة قوية ضد أصحاب المدرسة الانتشارية التاريخية الألمانية المهيمنة، بوصفهم خصوم حياته. ثانيًا: عن طريق جمع البحث الميداني بالتحليل النظري، أكد تورنوالد وظيفية الأنظمة المحلية بطريقة تشبه ما كانت عليه الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. أما بخصوص دراسات الحالة الباسيفيكية، فصّل تورنوالد مفاهيم التقابلية وإعادة التوزيع التي عن طريق مارسيل موس، وكارل بولاني، أصبحتا جزءًا من المخزون الأساسي لحقلنا العلمي. ولأجيال عديدة من التلاميذ الأوروبيين، كان اسمه مرتبطًا ومترادفًا تقريبًا مع الأنثروبولوجيا الاقتصادية، فلقد أكد على التبعية الإقليمية المتبادلة بين مثل هذه الأنظمة المحلية بطرق ذهب بها إلى ما هو أبعد من الدراسات الإقليمية والثقافية كما تم تتبعها قد درست، على سبيل المثال، في الأنثروبولوجيا الأميركية، وأخيرًا: كان تورنوالد يرى هذه التبعية الإقليمية المتبادلة والتفاعل كحركات تتأرجح في الغربلة (Siebung) لاختيار تنافسي، وهو مصطلح أساس فكر فيه تورنوالد ليشمل عوامل سوسيوثقافية ولكن

بالتأكيد كان هناك بعض من منطق الداروينية الاجتماعية فيه[33] ومن دون ذلك الطرف الداروني الاجتماعي (وربما لو كان محدودًا بأبعاد صحيحة للتنافس الاقتصادي والسياسي الإقليمي). وربما كان يمكن أن تكون عملية الصياغة المفاهيمية التي قام بها تورنوالد أن تصبح مساهمة أكثر تأثيرًا في الأنثروبولوجيا الدولية مما كانت عليه بالفعل، قبل ومباشرة بعد الحرب العالمية الثانية.

كان تورنوالد قد استقبل بشكل جيد في أثناء وجوده في أقسام الأنثروبولوجيا البريطانية والأميركية في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، لكنه أهدر هذا الإمكان العظيم لحساب امتيازات مشكوك فيها لكسب احترام أكبر داخل ألمانيا النازية. وقد يتحدث المرء عن مأساة ولكنها كانت مأساة مضرة بالذات. فلقد كانت أمام تورنوالد كل الإمكانات متاحة أن يبرز أفضل ما في الأنثروبولوجيا في المنطقة الناطقة بالألمانية، والتي كانت تشق طريقها بالفعل نحو التهميش العولمي، ويعيدها إلى حظيرة الأنثروبولوجيا العامة.

فمن مدينته فيينا، حيث كان يعمل كخبير قانوني هبسبرغي، ومن البوسنة، حيث عمل كمدير مالي، جلب معه إلى برلين بعض المعارف ممن كان لهم تقليد خصب وغير قومي وتاريخي في الدراسات الفولكلورية النمساوية - الهنغارية. وبعد دراساته الأنثروبولوجية في برلين، حيث عمل كأمين متحف، مر بتجربة مشابهة بما يمر به الوضعيون المعتدلون. فبينما الوضعيون المعتدلون كانوا يفكرون أن يتبعوا بهدوء إرث باستيان، اختار تورنوالد أن يحارب علنًا الانتشاريين التخمينيين بوساطة مفاهيم جزئية جديدة وأصلية ارتبطت بقوة بالتفكير البريطاني المعاصر. وعندما وصل النازيون إلى الحكم في ألمانيا عام 1933 وفي النمسا عام 1938 زعزعوا بعض هيمنة الانتشاريين التخمينيين والذين كانوا في الأغلب عنصريين يمينيين متطرفين لكنهم ما كانوا عنصريين بالقدر الكافي في نظر النازيين. وهذا نسبيًا أضعف خصوم تورنوالد مدى الحياة وأضعفت داروينيته الاجتماعية الخاصة وميله العضوي الذي أغواه للتطلع للسلطة والمجد. فلقد سعى إلى استغلال فرصه

(33) M. Melk-Koch, «Richard Thurnwald,» in: *Hauptwerke der Ethnologie*, ed. by C. F. Feest and K.-H. Kohl (Stuttgart: Kröner, 2001).

في داخل الرايخ الثالث، حيث كان أنثروبولوجيًا شهيرًا في قلب برلين، عاصمة ألمانيا النازية من عام 1933 حتى عام 1945. وهكذا أصبحت المدرسة الوظيفية الصغيرة ذات مكانة خلال سنوات الحكم النازي بسبب فسادها العميق.

في خلال عشرينيات القرن العشرين أصبح التنظير التخميني الذي عملت به المدارس الكبرى في المورفولوجيا الثقافية والانتشارية التاريخية، مؤثرًا جدًا بحيث أثيرت شكوك مهنية جادة من العديد من أولئك الذين ما كانوا يدعمون هذه التوجهات كليًا. ولقد اشتكى الأنثروبولوجي الهامبورغي تيلينيوس، على سبيل المثال، في رسالة بعثها إلى فرانز بواز حول «هذا «المناخ النظري المكثف نوعًا ما» عندما كان يكتب رسالة توصية عن تلميذه غونتر فاغنر ويرشحه - كبديل - للقيام بتدريب ميداني تحت إشراف بواز[34]. ومن بين هذه المدارس الكبرى في عهد الفايمار والجمهورية النمساوية الأولى، كانت المدرسة التي في فرانكفورت، نوعًا ما، أكثر إثارة من المدرسة التي كانت قائمة في فيينا. ولقد رأينا كيف أن ليو فروبينيوس ألهم ثورة عام 1904 المضادة في متحف برلين، سرعان ما هجر مفهوم الدائرة الثقافية؛ إذ كان متأثرًا إلى حد ما بالظواهرية الفلسفية الألمانية في نسخة هوسرل؛ نسخة المؤرخ للعصر ما قبل الفاشي أوزوالد شبينغلر (Oswald Spengler) لكنه أيضًا كان مدفوعًا بتأثير من أستاذه راتسِل وهنريش شورتس، وبذلك اعتبر فروبينيوس ما أسماه بالمورفولوجيا الثقافية: وهي توليفة استبطانية (introspective) وحدسية وانتشارية. وتركت مورفولوجيا فروبينيوس الثقافية بصمتها ليس بين المفكرين الأفريقيين «ذوي النزعة الزنجية» بما في ذلك على ليوبولد سنغور فحسب، ولكنها أيضًا تركت بصمتها بين بعض مريديه وأتباعه في ألمانيا. وفي هذه الفترة الرومانسية المتأخرة، كانت الرؤية التخمينية وإن ما زالت ذات توجه ميداني (وبحسب ما أرى كان هذا نوعًا ما يشكل رؤية وجدانية صوفية، عوضًا عن أن يكون أداة بحثية صلبة) وكان يُنظر للثقافات على أنها كليات عضوية تمر بمراحل دورية.

هذه الروح المجسدة مكانيًا وزمانيًا، أو Paideuma، تُرى كثقافة متحركة من مراحلها الأكثر شبابًا «للإلهام» (Ergriffenheit) و«التعبير» (Ausdruck) إلى

---

(34) U. Mischek, *Leben und Werk Günter Wagners (1908-1952)* (Gehren: Escher, 2002), p. 29.

مرحلتها الناضجة «التطبيقية» (Anwendung)، حتى تصل إلى المرحلة النهائية من «التدهور» (Abnutzung). وتفضيل هذه المدرسة العلني الظاهر للامعقول والجمالي كان قد انتقد مع تبريرات كثيرة، نظرًا لأنها تتطابق مع وجدانية صوفية معتمة لروح الوقت في شكل فاشية مبكرة. إضافة إلى أن مفهوم الروح المجسدة مكانيًا وزمانيًا (Paideuma) الفرانكفورتي يضم أيضًا كل شيء يمكن أن يُقال عن مفهوم خصوصي وانتشاري لمفهوم الثقافة من المنطقة الناطقة بالألمانية، فقد كان ولا يزال مفهوم الثقافة يميل إلى محورية فكرة العبقرية، ويعتمد إلى حد كبير على مثير خارجي وهو مفهوم استبطاني في إطار التقليد الثقافوي غير الأنواري الذي سعى في البحث عن الإلهام عن طريق هيردِر والرومانسية[35].

توفي فروبينيوس عام 1938، وكان إرثه يمثل واحدًا من أهم أنواع الإرث في ألمانيا، ولا يزال يحتاج إلى مزيد تقويم أعمق مما بإمكاني عرضه هنا. وسنرى مع ذلك كيف أن مساعد فروبينيوس وخلفه في فرانكفورت، أدولف جنسن، والذي أصبح واحدًا من الأنثروبولوجيين القلائل من الذين يمكن أن يُطلَق عليهم المهاجرين الداخليين (Inner Emigrants) (أي من غير المتعاونين) يظهر أنه كان من المقبولين في خلال سنوات الحكم النازي.

أما في ما يسمى بمدرسة فيينا، فقناعتي واضحة: بأن ما كتبه ماكس فيبر ورودولف أوتو، وهما من غير الأنثروبولوجيين بالألمانية، حول المجتمع والدين يبقى قريب الصلة جدًا بالأنثروبولوجيا. وما كتبه فيلهلم شميدت حول ذلك الموضوع، مع ذلك لم يثبت أمام اختبار الزمن. إذ تم تقويم حياة فيلهلم شميدت وأعماله بشكل نقدي من إدوارد كونت[36] وسوزان مارشند، وعلى خلاف تقويم أرنست براندوي بشكل ودود[37]. ولقد رأينا كيف أن صعود شميدت إلى القوة

---

(35) H. Straube, «Leo Frobenius (1873-1938),» in: *Klassiker der Kulturantropologie: Von Montaigne bis Margaret Mead*, ed. by W. Marschall (München: C. H. Beck, 1990), pp. 150-171, and Ehl, «Ein Afrikaner erobert die Mainmetropole: Leo Frobenius in Frankfurt (1924-1938)».

(36) E. Conte, «Wilhelm Schmidt: Des letzten Kaisers Beichtvater und das neudeutsche Heidentum,» in: *Volkskunde und Nationalsozialismus*, ed. by H. Gerndt, Special edition (Munich: Münchner Beiträge zur Volkskunde 7, 1987).

(37) E. Brandewie, *When Giants Walked the Earth: The Life and Times of Wilhelm Schmidt, SVD* (Fribourg: University Press, 1990).

ضد موزيل في فيينا، الذي عندها حوّل في عام 1922 كرسي الإثنوغرافيا العلمي إلى معهد (1929) حيث أعمل الآن، وأصبح عندها المعهد يعمل بشكل أساسي لمصلحة «أنثروبولوجيته المناهضة للإصلاح (counter-reformation)»[38].

وكان شميدت سياسيًا كاثوليكيًا فاشيًا من نوع فرانكو وموسوليني، وكان يسير في نفس خط القوى النمساوية القيادية قبل الاكتساح النازي في عام 1938. وعلى الرغم من أنه كان رجل دين إلا أنه كان كثير الحديث ضد السامية وكان يؤمن في متغير واسع بالاستعلائية الجرمانية، إلا أنه مع ذلك لم يرفض قط دمج مفهومه اللاهوتي الخاص للفولكلور بالدراسات العرقية، ولهذا السبب كان يصر على ضرورة فصل وجودهما المؤسسي. ولقد قاده هذا لتكون له أفكار جديدة متأخرة عن علماء علم الأحياء النازيين والتفضيلات العلمانية. وكتابه الصادر عام 1937، **دليل المنهج للدراسة التاريخية الثقافية الإثنولوجية** المعتمد على كتاب غرابنر الصادر عام 1941 المعنون **المنهجية الإثنولوجية** وقد صنف بحثه الانتشاري الكوني العام ونظمه للدوائر الثقافية القديمة الشابة، وكان البحث الدقيق والذي لا يفتر ولا يكل الذي عن طريقه هذا الأنثروبولوجي المكتبي لخص معرفة إثنوغرافية صلبة، وحاول أن يدخلها في إطار نظريته، ويظهر هذا بشكل ملحوظ في كتابه المعنون **أصل فكرة الله** الصادر في اثني عشر مجلدًا بين عامي 1912 و1955 وهو كتاب مدهش يأخذ الأنفاس.

كان شميدت وأقرب مساعديه فيلهلم كوبرز، وإن كان أكثرهم اعتدالًا، كانا قد أخذا بجدية في زمنهما من باحثين سوفيات من أمثال إس. أ. توكاريف، وكذلك من كروبر ولوي في الولايات المتحدة، من دون الحديث عن كلايد كلكهون الذي درس مدة عام معهم في فيينا وكتب أطروحته الجامعية «مدرستا فيينا» عن نظرية الدائرة الثقافية وعن التحليل النفسي. ولقد استقدم شميدت في الأغلب قساوسة من مواليد ألمانيا ليصبحوا أعضاء تدريس أكاديميين وفي معاهد إرساليات جمعية كلمة الإله (SVD) في مدينة سانت غبرائيل (بالقرب من فيينا وفي مدينة

(38) S. Marchand, «Priests among the Pygmies: Wilhelm Schnidt and the Counter Reformation in Austrian Ethnology,» in: *Worldly Provincialism: German Anthropology in the Age of Empire*, ed. by H. G. Penny and M. Bunzl (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003), p. 293.

سانت أوغستين (بالقرب من برلين) وفرايبورغ (في سويسرا)، أي في جميع المناطق الناطقة بالألمانية. ومن الملاحظ قبل عام 1938 أن مدرسة شميدت كانت تعتمد على شبكة قوية لأعوان مهنيين ممن لهم عقلية متشابهة ليس فحسب في الحقول العلمية القريبة مثل حقل علم الآثار عن طريق أوزوالد منغن(39) ولكن أيضًا دوليًا، عن طريق شركاء في البرتغال وإسبانيا وأميركا الجنوبية وإيطاليا وهنغاريا واليابان. وتحت هيمنة شميدت الحديدية، حافظت هذه المدرسة على تأثير هرمانوتيكي ودوغمائي. ولقد أخرس النقاد أو حُطموا، بينما أصبح شميدت متحدثًا جماهيريًا مؤثرًا وكاتبًا استراتيجيًا صارمًا داخل السياسة الأكاديمية وخارجها.

أجرى أفضل شركاء شميدت بحوثًا ميدانية، معظمها كان بين مجتمعات طرفية ونائية لدعم نظريته بأن أولئك الذين كانوا الأكثر بدائية كانوا أيضًا هم الأقرب إلى الخلق. ولهذا السبب، تمسكت النظرية بأن «الأكثر بدائية» كان يتوجب أن يظهروا شكلًا من التوحيد/ الوحدانية (monotheism)، وكان الدليل الميداني والمصدر الذي جمعه ميدانيًا كل من مارتن غوزنيده، وبول شيبستا، وجوزيف هننغر، وكوبرز، وآخرون، لا يزال يحتفظ ببعض القيمة - ليس لأنه كان يدعم أفكار شميدت، ولكن لأنه، بطبيعة الحال، ما استطاع أن يؤكد أو يصادق كليًا على أيديولوجيته. وكان مدى هذا التناقض بين الإثنوغرافيا والأيديولوجيا غالبًا ما يُقمع لدرجة أنه عندما فكر بعض مساعديه مرة أخرى في كل ما كانوا قد كتبوه، فإنهم فعلوا ذلك في المرحلة الأخيرة جدًا، وبعد وفاة شميدت بوقت طويل. وكان هذا هو حال جوزيف هننغر الذي كان في لجنة ترقيتي للأستاذية، قبل شهور من وفاته نفسه وكان سكرتير شميدت.

خلق جمود شميدت الأيديولوجي وإرهابه التنظيمي لذلك قنوطًا بين أتباعه ووفر غضبًا أعمى بين خصومه الأذكياء. فبعد احتلال الرايخ الثالث للنمسا واستيلاء النازيين على معهد فيينا عام 1938، كانت المهمة سهلة لهم أن يُبعدوا شميدت وكوبرز وقسيسي إرساليات جمعية كلمة الإله عن مناصبهم في قسم الأنثروبولوجيا، وأن يفرضوا أنفسهم كمحررين للأنثروبولوجيا المحلية.

---

(39) P. Kohl and J. A. P. Gollan, «Religion, Politics, and Prehistory: Reassessing the Lingering Legacy of Oswald Menghin,» *Current Anthropology*, vol. 43 (2002).

الفصل الرابع

الأنثروبولوجيا الألمانية في خلال الفترة النازية سيناريوات معقدة حول التعاون والاضطهاد والتنافس

من حيث العرض والتقديم والنظرة العامة، نرى أن أغلبية الأنثروبولوجيين السوسيوثقافيين في ألمانيا كانوا داعمين نشيطين نوعًا ما للنظام النازي، كما هو الحال في معظم الحقول العلمية الأكاديمية الأخرى وفي الوظائف الحكومية، وعوضًا عن ذلك قوبل الاستيلاء النازي بمقاومة بسيطة. وقد لا تكون هذه النظرة العامة مفاجئة ومدهشة جدًا بالنسبة إلى أعضاء جالية الأنثروبولوجيين الدولية. لكنها بالنسبة إلى الأنثروبولوجيين المحليين في ألمانيا والنمسا مع ذلك، بقيت جيلين إن لم تكن ثلاثة أجيال بعد عام 1945 حتى يعترفوا فكريًا ويوضحوا إمبريقيًا هذه النقطة. ولا تزال المقالات الأساسية والمقررات الدراسية المحورية المكتوبة بالألمانية والتي توثق وتحلّل الأدوار التي قام بها الأنثروبولوجيون في الرايخ الثالث، قليلة وحديثة جدًا.

لقد وقعت الأنثروبولوجيا الألمانية في الفترة النازية تحت وطأة سيناريوهات مركّبة من التعاون والاضطهاد والتنافس[1]. ويظهر أن تقويم ممارسات وخطابات

(1) W. Dostal, «Silence in the Darkness: An Essay on German Ethnology during the National Socialist Period,» *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, vol. 2-3 (1994).

الأنثروبولوجيين في الرايخ الثالث له نظائر مماثلة لما كان عليه الحال في حقول أكاديمية أخرى في تلك الفترة وإن كان مع بعض الخصوصيات والتعديلات. وكانت النظائر مع حقول أخرى دعمتها الدولة تتعلق بالاستمرارية المؤسسية والفكرية والفردية والتوحيد والدعم في حالات رئيسة وفي اضطهاد أو هجرة أقلية قوية. وترتبط التعديلات والخصوصيات بحقيقة أنه بالنسبة إلى أهداف النظام كانت الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية أقل أهمية من بعض الحقول، وإن كانت أكثر أهمية مع ذلك من بعض الحقول الأكاديمية الأخرى. فإضافة إلى أن النازية قيدت بعض المدارس الكبيرة في الأنثروبولوجيا الألمانية، على أنها مفيدة لأهدافها بشكل خاص. ولقد أغوى هذا العديد من الأنثروبولوجيين الموهوبين في تنافس بعضهم مع بعض لمصلحة النظام، كما حاولوا أن يبرهنوا حتى على كيف يمكن أن يكون عملهم مفيدًا للنازيين.

على أساس هذه الافتراضات، سأناقش في هذه المحاضرة خمسة موضوعات، ففي القسم الأول: سألخص موضوعات أساسية بخصوص خطوات اندماج الأنثروبولوجيا في رحم الرايخ الثالث. وثانيًا: سأقدم مراجعة سريعة حول ما هو معروف اليوم عن أنثروبولوجيين كانوا قد اضطهدوا، بمن في ذلك أولئك الذين اضطُهدوا على أيدي أنثروبولوجيين آخرين، وفي القسم الثالث: سأصف، عندها، بعض الاتجاهات الأساسية للأنثروبولوجيا في ألمانيا حتى عام 1945. وفي القسم الرابع: سأثير السؤال الصعب عن مسؤولية الشراكة في الجريمة عن طريق تقديم بعض الأمثلة المحددة. وفي القسم الخامس: سأوضح بعض التأثيرات الأساسية المميزة لفترة ما بعد عام 1945.

من فوق ومن تحت: إدماج الأنثروبولوجيا في الرايخ الثالث

أُلهم أدولف هتلر بنظريات، منها مفاهيم فريدريك راتسِل الأساسية حول «فقر الإنسانية الذهني» و«الفضاء الحي المعاش» (Ideenarmut و Lebenstraum) وفي خلال فترة سجنه في أوائل عشرينيات القرن العشرين، أشار بشكل متكرر أيضًا إلى أفكار الأنثروبولوجي الطبيعي أوجين فيشر المؤلف المشترك لمقرر دراسي حول العِرق والذي عرف بكتاب «باور/ فيشر/ لينز». فلقد وجدت، مفاهيم هؤلاء

الأنثروبولوجيين الأساسيين من أمثال الفقر العقلي والعِرق والفضاء الحي، طريقها إلى كتاب **كفاحي**، الكتاب الذي أعلن فيه هتلر علنيًا، في عشرينيات القرن العشرين، عن برنامجه في إعادة بناء القومية عن طريق الإرهاب الدكتاتوري والحرب واضطهاد اليهود وأقليات أخرى. وكانت خطط هتلر وبرامجه معروفة جدًا منذ سنوات حتى قبل وصوله إلى الحكم(2).

كان إدماج الأنثروبولوجيا الأكاديمية في الرايخ الثالث عملية انسيابية نسبيًا كما كانت الحال مع العديد من الحقول الأخرى في الإنسانيات. وكان للحزب النازي أعضاء أكثر نشاطًا بين موظفي الدولة والمحترفين الأكاديميين، أكثر مما كان له بين أقسام المجتمع الأخرى. وعلى الرغم من أن أعضاء الحزب كانوا أقلية حتى بين أولئك، كان هناك تأثير أقوى للحزب النازي، وكان هناك تقليد نخبوي يميل إلى الولاء للدولة، وكان من الأسباب الرئيسة الممهدة للقبول الواسع الانتشار، إن لم يكن السبب في انتصار هتلر الانتخابي عام 1933 وتأسيسه بالتالي للدكتاتورية في ألمانيا.

منذ عشريات وعشرينيات القرن العشرين، كان أنثروبولوجيون ألمان مشهورون قد أعلنوا ونشروا بشكل علني وجهات نظر عرقية واستعمارية، كجزء إما من آرائهم السياسية وإما من إيمانهم الأكاديمي. وفي النهاية انضم بعضهم إلى عضوية الحزب النازي، بينما لم ينضم فيه العدد الأكبر منهم. لكن مع ذلك كان للعنصرية ومعاداة اليهودية العلنية في أعمال أنثروبولوجيين من أمثال أوجين فيشر وفيلهلم لهم شميدت وأوتو ريشه، بالتأكيد مساهمة فكرية في تصاعد الأيديولوجيات العنصرية وجعل هذه الأيديولوجيات تبدو أكثر احترامًا، وقدم هالة ومباركة ومصداقية مهنية للعنصرية. وهذا ما أسكت أصوات أولئك الأنثروبولوجيين الذين تمسكوا بأصوات أو وجهات نظر غير عنصرية وغير معلنة، على الأقل لفترة، إلى أن انضم بعضهم أيضًا إلى الجوقة.

---

(2) J. Braun, *Eine deutsche Karriere: Die Biographie des Ethnologen Hermann Baumann (1902-1971)* (München: Akademischer Verlag, 1995), p. 21, and D. Byer, *Der Fall Hugo Bernatzik: Ein Leben zwischen Ethnologie und Öffentlichkeit 1897-1953* (Köln: Böhlau, 1999), p. 282.

في خلال فترة سنوات ما قبل الحرب النازية بين عامَي1933 و 1939 مرت الأنثروبولوجيا بعملية اندماج داخل سياق الرايخ الثالث كان يخطط لها من الأعلى، ولكن آنيًا وجدت دعمًا وتعاونًا من الأسفل. وكان هذا الاندماج المؤسسي الناعم مدعومًا ومكتملًا من استمراريات معينة في المجال العام، وأيضًا حيث استمرت رؤيته بالنظرة العجائبية المغامراتية. ولقد شملت هذه العجائبية الشعبية عناصر عنصرية قوية متطرفة بالمعنى الواسع، كانت عناصر علنية للأيديولوجيا النازية تشكل مجرد جزء صغير منها.

كان الطيف الواسع للثقافة العجائبية الشعبية في خلال سنوات ما قبل الحرب النازية ممثلة في عدد من المهرجانات الفولكلورية الاستعراضية والممسرحة والعروض المتحفية وفي الأفلام والموسيقى وفي أسواق الكتاب. وظهر كتابان أنثروبولوجيان ناجحان جدًا، على الأقل عن طريق عنوانيهما اللذين يحملان هذا النوع من العجائبية الرؤيوية، وكانا كتاب **الحياة الجنسية للشعوب المتوحشة في شمال - غرب ميلانيزيا** الذي ترجمه برونيسلاف مالينوفسكي نفسه وكان قد صدر عام 1929 (أي قبل أول حكومة يرأسها نازي) بالألمانية، وشهد عام 1939 النشر المتزامن في بريطانيا وألمانيا النجاح الكاسح لكتاب كريستوف فون فيورر هايمندورف *Die nackten Nagas* (قبائل الناغا العارية) عام 1939. وكان قد أعيد نشر الأقسام العسكرية من ذلك الكتاب في الألمانية في خلال الحرب عام 1944 - بينما كان المؤلف مع البريطانيين في الهند - كقناص رؤوس بيضاء[3]. وهكذا كانت الكتب الأنثروبولوجية الواسعة الشعبية جزءًا من المجال العام الذي ساهم للاندماج التدريجي في الرايخ الثالث لبعض الحقول الأكاديمية، من مثل الأنثروبولوجيا.

داخل هذا الحقل، سريعًا ما فهم بعض مشاهير الخبراء أهمية أعمالهم. وسريعًا بعد أن استولى هتلر على السلطة، كتبت مجموعة من كبار الأنثروبولوجيين

(3) H. Schäffer, «Ethnologisches Wissen, Objekte und koloniale Macht: Eine kritische Bearbeitung der von Christoph Fürer-Haimendorf gesammelten Objekte aus Nagaland,» (Unpublished thesis, University of Vienna, Scheper-Hughes, N. 1992), and *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* (Berkeley: University of California Press, 2001).

الألمان رسالة رسمية للمستشار الإمبريالي الذي أصبح المستشار في تشرين الأول/ أكتوبر 1933، وكان في رسالتهم هذه يحتفلون فيها بأفكار هتلر ويؤكدون على قدرة ورغبة الأنثروبولوجيا الألمانية المساعدة في إنفاذ ونشر هذه الأفكار، وتقول الرسالة: إن الإنثروبولوجيا ضرورة لا غنى عنها لدعم أفكار هتلر عن شعب وعن عِرق متميز وهو الأعلى بين الناس عن طريق الجمع بين الدراسات العرقية والثقافية. ولقد وقّع على نص الرسالة بعض كبار الأنثروبولوجيين الثقافيين من أمثال فريتس كراوزه رئيس جمعية الإثنولوجيا (أمين متحف الجمعية القومية المهنية للدراسات الفولكلورية (DGV, the Deutsche Gesell schaft für Völkerkunde)، وأنكرمان المؤسس المشارك في عام 1904 لنظرية الدائرة الثقافية وكذلك الأنثروبولوجيين الطبيعيين من أمثال أوتو ريشه من لايبزغ وأوجين فيشر من برلين (كان فيشر منذ عام 1927 قد أصبح مدير معهد الدراسات الأنثربولوجية للأمراض المنقولة وراثيًا وعلم تحسين النسل في جمعية كايزر (القيصر) - فيلهلم، وهو المشرف اليوم على جمعية ماكس بلانك).

هذا الولاء الذي لم يُطلب من القيادات العليا في الحقل يوثق بوضوح حرص هذه القيادات أن تتعاون ولكنها ربما فعلت ذلك بسبب شعورها بالحرج أنه ربما كانت هذه الدراسات التي تمت حول الثقافات الأفريقية والميلانيزية قد لا تكون موضع اهتمام الحكومة العنصرية الألمانية النازية الجديدة على الإطلاق. وربما بسبب هذه الحركة البراغماتية وقع على الرسالة وبشكل مشترك أنثروبولوجيون ثقافيون وطبيعيون معًا. على الرغم من أن هذين الحقلين كانا قد وصلا إلى قدر معين من التباعد والانفصال المؤسسي في معظم أرجاء منطقة الأقطار الناطقة بالألمانية قبل الاستيلاء النازي على السلطة، ومهنيًا وفكريًا كانت الأنثروبولوجيا الطبيعية والأنثروبولوجيا الثقافية قد أصبحتا تقريبًا لا يمكن فصلهما بعضهما عن بعض في خلال سنوات الحكم النازي. وكانت هذه الرسالة البرامجية الثانية بعد رسالة عام 1933. وبالنسبة إلى المنتمين لأيديولوجيا عنصرية كالنازية، كان من المؤكد أن تصبح الأنثروبولوجيا الطبيعية الملائمة لهواهم علمًا ذا أهمية محورية. ولقد فهم علم الفولكلور ذلك بسرعة.

في السنوات التالية زاد النازيون ضغطهم وتأثيرهم على الأكاديميات بشكل عام، وضيقوا على وجه الخصوص على الأنثروبولوجيا، وصدر في عام 1934 مرسوم قانوني أدخل معايير نازية سياسية للترقية الأكاديمية في المناصب الجامعية، من مثل مرتبة أستاذ مشارك وأستاذ. وفي عام 1935 أدخلت جمعية برلين للأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا ودراسات ما قبل التاريخ عبارة: أنه يسمح فحسب للأعضاء الجدد أن يكونوا من الإداريين، وكذلك فعلت معظم الجمعيات الأنثروبولوجية والأكاديمية الأخرى في ألمانيا في تلك السنوات. وفي عام 1938 استبعدت الجمعية نفسها كل أعضائها من اليهود الباقين وكان من بينهم فرانز بواز الذي كان يعيش في الولايات المتحدة. ومع حلول تلك السنة، تقريبًا كل الأنثروبولوجيين ممن لهم خلفية يهودية وممن لم يجبروا على الهجرة فقدوا وظائفهم المهنية في ألمانيا[4].

بينما كان مثل هذا القمع والاضطهاد القانوني والسياسي يتزايد في تسلطه من طرف النظام، كان التعاون والتنافس ينمو بين أولئك الأنثروبولوجيين الذين كانوا في موقع يسمح لهم بالمحافظة على مكانتهم وتحسينها. وكانت داخل إطار حدود معينة، الاتجاهات النظرية الأكاديمية، لم تؤثر بشكل مثير للدهشة، والتحالف والشجب بين هذه الشبكات المتحولة من التعاون والبحث عن مسار نوعي في ظل الأوضاع النازية كما أوضح دوريس باير[5]، وهذا جوهر تقويمي أولي يرى أن الأغلبية العظمى من الأنثروبولوجيين الألمان كانوا نشطين في دعم النظام النازي إلى حد ما. فعلى سبيل المثال كان بين الأنثروبولوجيين الطبيعيين خلاف حول ما إذا كانت أصول العِرق الجرماني يمكن أن نجدها في الشمال (وكان بعض القادة الألمان يفضلون ما عرف «بالأطروحة البيضاء») أم نجدها في الشرق، إذ كان «بعض غير النازيين من أمثال فيلهلم كرويرز يفضلون ما عرف بـ «الأطروحة الشرقية») وما كان هذا موضع اختلاف كبير بالمعنى السياسي، فلقد كان أوجين فيشر، وأوتو ريشه، وإيغون فون أيكشتدت وبرونو بيغر الذين دخلوا

(4) Braun, *Eine deutsche Karriere: Die Biographie des Ethnologen Hermann Baumann (1902-1971)*, pp. 23, 27-29 and 36.

(5) Byer, *Der Fall Hugo Bernatzik: Ein Leben zwischen Ethnologie und Öffentlichkeit 1897-1953.*

في هذا الجدل من هذا الجانب أو الجانب الآخر، وكان الجميع يحصل على دعم مؤسسي ومالي قوي من فصائل مختلفة من الدولة النازية ومن الجهاز الحزبي، ومن المجموعات التي كانت عادة تتنافس في ما بينها.

وبشكل مشابه، كان دعاة الاتجاهات النظرية المختلفة للأنثروبولوجيا السوسيوثقافية مع استثناءات بسيطة، توّاقين لكسب دعم النظام، عبر إظهار مدى فائدتهم له، ولقد تمكنوا أن يحققوا ذلك إلى حد ما. ويصدق هذا على الأنثروبولوجيا الثقافية وعلى واحدة من كبرى المدارس طالما كان ليو فراونيس المشهور جدًا شعبيًا المدير في فرانكفورت، فإن بعثاته البحثية كانت بشكل خاص مفيدة للأيديولوجيا النازية، وكانت استمرارية الحضور المهني لهذا المؤلف الذائع الصيت والمعروف دوليًا، قد ساهمت في تحسين صورة النظام وتجميله في سنوات ما قبل الحرب، أمام الجمهور الألماني، وكذلك في المجال الدولي.

لقد مرت الوظيفية في الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية بالألمانية، من ناحية أخرى، بفترة رائعة من الرواج والارتقاء في خلال سنوات الحكم النازي، وكان للوظيفية بعض الباحثين المشهورين دوليًا في رتبتها وكان أهمهم، ريتشارد تورنوالد، وكان بينهم أيضًا كونراد تيودور بروس. وفوق ذلك كله كان هناك بعض أكثر أعضاء الحزب النازي نشاطًا من بين الأنثروبولوجيين الاجتماعيين الوظيفيين من أمثال: فيلهلم إميل موهلمان، وغونتر فاغنر، ومارتن هايدريش، وجميعهم كانوا معروفين بين هذه المجموعة. وكان من أعضاء التدريس بقسم الأنثروبولوجيا في فيينا (منذ عام 1934) كريستوف فيورر هايمندورف الذي أصبح عضوًا قياديًا في مدرسة لندن للدراسات الشرقية والأفريقية بعد الحرب، وكان مرتبطًا بهذه المجموعة بسبب توجهه الوظيفي وعضويته السرية في الحزب النازي (منذ عام 1933) قبل أن ينتقل إلى الجانب البريطاني عند اندلاع الحرب[6]، إضافة إلى بروس، كان هناك آخرون من الوضعيين المعتدلين السابقين ممن اتبعوا الآن الوظيفية الألمانية وبشكل أكثر علانية.

---

(6) P. Linimayr, *Wiener Völkerkunde im Nationalsozialismus: Ansätze zu einer NS-Wissenschaft* (Frankfurt: P. Lang, 1994), pp. 64-67.

مع ذلك فإن مجموعة نظرية الدائرة الثقافية باعتبارها المدرسة الأخرى الكبرى كيّفت نفسها منذ سنوات الحرب مع الأوضاع القائمة. ففي النمسا، حيث كان هناك نظام كاثوليكي فاشي يسير على خطى توجهات موسوليني وفرانكو حتى الاحتلال الألماني الهتلري للبلاد عام 1938، استمرت مدرسة فيلهلم شميدت في البحث عن «التوحيد الأصلي» (original monotheism). وحتى عام 1938، عوملت مدرسة فيينا هذه وبشكل متزايد باعتبارها عائقًا ومنافسًا ضعيفًا للمؤدلجين النازيين، الذين كانوا يسعون لإقامة رابطة جرمانية جامعة في مقابل أي وحدة نمساوية منفصلة، وكانت عن العنصرية البيولوجية في مقابل نزعة شميدت الخلقية الغائية (theological creationism). وبعد احتلال النمسا عام 1938، خسر ممثلو مدرسة فيينا هذه تحت قيادة فيلهلم شميدت مناصبهم الأكاديمية وهاجروا إلى سويسرا، بينما قام في داخل سياق ألمانيا النازية ممثلون آخرون لنظرية الدائرة الثقافية بتفصيل توجههم الانتشاري بشكل إضافي، لكن في شكل علمانية غرابنر الأصلية، ومن دون الاعتماد على افتراضات مدرسة فيينا اللاهوتية. وكان كل من فالتر كريكبيرغ وهرمان بومان، وكلاهما من برلين، وهانز بليشك من غوتنغن أشهر ممثلي هذا الشكل العلماني لتاريخ الثقافة الانتشاري في الرايخ الثالث.

بحسب الشروط المؤسسة، كان الانتشاريون التاريخيون مؤسسين بشكل أفضل ويتقلدون مناصب أستاذية أكثر من الوظيفيين، خصوصًا بعد ضم النمسا إلى ألمانيا النازية عام 1938. وأصبح الانتشاري بومان خلف كوبرز وأستاذ كرسي في فيينا. وفي نفس السنة توفي ليو فروبينيوس وأصبح مساعده السابق أدولف جنسن خلفه في مدرسة فرانكفورت للموروفولوجيا الثقافية. وما كان جنسن داعمًا للنظام النازي، وعلى الرغم من أن زواجه ما كان سهلًا إذ رفض تطليق زوجته اليهودية، وهو ما كان يعني في النهاية وفاتها في أحد معسكرات الاعتقال. لهذه الأسباب أقيل جنسن من منصبه على الرغم من أنه استمر في إدارة معهد قليل الموظفين من خلف الكواليس وبعيدًا عن الأضواء[7] حتى استُدعي لاحقًا هو وبعض موظفي المعهد لأداء الخدمة العسكرية.

(7) Byer, Ibid., p. 417.

في بداية الحرب برزت إعادة ترتيبات معينة في قسم الأنثروبولوجيا الثقافية في ألمانيا نتيجة «لدمج من الأعلى والأسفل». ومرت «المدرستان الكبيرتان» السابقتان عبر تراجعات وكانتا الآن أقل أهمية عما كانتا عليه من قبل أو أن أعضاءهما كانوا قد نفوا. فمدرسة المورفولوجيا الثقافية في فرانكفورت تقلص حجمها وحجم النشاط المهني فيها ونظرية الدائرة الثقافية في شكلها اللاهوتي استبعدت. وفي النهاية أصبحت الآن المدرسة الوظيفية هي الأكثر أهمية مما كانت عليه، وحاولت أن تستولي على منافسيها من المدارس الكبرى.

اضطهاد وهجرة

ولهذا أصبحت الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية الرئيسة مدموجة إلى حد كبير في الأكاديمية الألمانية تحت حكم النازيين بينما كانت توجهاتها النظرية تمر عبر مرحلة إعادة ترتيب معين للحصول على الاعتراف والتأثير. وكان معظم الأنثروبولوجيين المحترفين القلائل ممن كانت لديهم ميول ماركسية أو مادية من أمثال بول كيرشوف وكارل فيتغوغل ويوليوس، وإيفا ليبز، قد أجبروا على الهجرة، أو كان عليهم أن يتدبروا هروبهم قبل اندلاع الحرب، وكانت مدرسة فيينا هي الأخرى استثناء لقاعدة الدمج العامة. وبعيدًا عن هذه الاستثناءات، كانت أنثروبولوجيا التيار السائد قد دمجت إلى حد كبير داخل النظام النازي(8) على أن المورفولوجيا الثقافية تركت على الهامش الشكل (4-1).

إذا ما قُبلت هذه الرؤية، عندها فإن أي تقويم لشرائح وسطية ينبغي أن يكون حذرًا. فما كان بين شبكات التنافس على مجاراة النظام من ناحية، وأولئك الذين كانوا يعانون اضطهاده أو مَن قاوموه من ناحية أخرى، ما كان هناك مكان شاغر متروك، وكان بالتأكيد جنسن يمثل أفضل هذه الأجزاء من الأرضية الوسط الصغيرة. وفي رأيي، يمكننا أن نقوّم إدوارد كروبرز، وبول شيبستا من مدرسة فيينا بهذه الطريقة أيضًا، وذلك مخالف لدور قائدهم شميدت الذي يمكن أن يعتبر منافسًا خاسرًا لمصلحة النازيين(9).

---

(8) B. Streck, ed., *Ethnologie und Nationalsozialismus* (Gehren: Escher, 2000), p. 9.

(9) E. Conte, «Wilhelm Schmidt: Des letzten Kaisers Beichtvater und das neudeutsche Heidentum,» =

يمثل بروس، زميل بواز القديم في دراسات أميركا الشمالية، حالة محيرة نوعًا ما. فلقد أجبره النازيون على تقديم طلب تقاعد مبكر، إذ على ما يظهر أنهم كانوا على خلاف مع وجهات نظره. ومع ذلك في سنوات عمره المتقدمة وافق أن يعمل كمحرر بديل لمقرر الأنثروبولوجيا الجامعي (Lehrbuch der Volkerkunde) ليحل محل المحرر الأصلي ليونارد آدم الذي استُبعد بسبب خلفيته اليهودية. وصدّر المقرر المدرسي (Lehrbuch) باسم بروس عام 1937، لكنه أصبح نصًا أنثروبولوجيًا مرجعيًا في ألمانيا النازية. وتوفي بروس عام 1938 وكان يعاني على الأقل جزئيًا من الضغط ومن مرارة الآراء التي صاحبت نشر هذا الكتاب (وكانت لاحقًا هذه الآراء قد أصبحت معروفة بمسمّى جدل كريكبيرغ)[10]. وكان فيورر هايمندورف الذي تمتع بوجود خيارت متوافرة له، بين الوظيفية البريطانية والألمانية طالما أنها بقيت خيارات أمامه، ولكن زوجته البريطانية قررت البقاء في الهند، ربما كان يمكن أن يكون أفضل من يقدم مثالاً على الشريحة الوسطى أيضًا[11].

توضح وتؤكد حالة بروس أن من بين الشريحة الوسطى الصغيرة، كان هناك قليل مما استطاعوا مثل جنسن أن يبقوا على سجل واضح نظيف. أما الآخرون من مثل بروس الذين كانوا يعانون من الاضطهاد بقدر ما أصبحوا أيضًا يجارون الوضع. ومن بين شبكة المجارين للنظام، كانت هناك أيضًا حالات اضطهاد صغرى أو كبرى عابرة؛ ومن أولئك الذين اضطهدوا ربما كانت هناك لحظات لتعاون عابر.

على الرغم من أن لكل حالة من هذه الحالات أوضاعها الخاصة، إلا أن الدليل على وجود الاضطهاد كحقيقة اجتماعية وتاريخية كان أكثر من واضح، إذ ساهم الأنثروبولوجيون مساهمات حاسمة في ممارسة الاضطهاد، وكان بعض الأنثروبولوجيين من بين ضحايا الاضطهاد.

---

in: *Volkskunde und Nationalsozialismus*, ed. by H. Gerndt, Special edition (Munich: Münchner Beiträge = zur Volkskunde 7, 1987).

(10) Byer, *Der Fall Hugo Bernatzik: Ein Leben zwischen Ethnologie und Öffentlichkeit 1897-1953*, p. 394.

(11) A. Gingrich, «Gebrochene Kontexte einer prekären Ethnographie: Einleitende Überlegungen zum Frühwerk von Christoph Fürer-Haimendorf,» in: Introduction to H. Schäffler, *Begehrte Köpfe: Zum ethnographischen Werk von Christoph Fürer-Haimendorf* (Vienna: Boehlau, Forthcoming).

ولقد قدم كل من برتولد رايزِه[12] وتوماس هوشيلد[13] أول مسح لهؤلاء الأنثروبولوجيين الذين أجبروا على الهجرة أو استفزوا واضطهدوا أو سجنوا أو عذبوا أو اغتيلوا. وكان من بين أكثر الأشخاص شهرة بين أنثروبولوجيي القانون ليونارد آدم الذي تمكن من بدء مسار مهني جديد في ملبورن وجيراردو رايخيل - دولماتوف، الذي ترك النمسا متوجهًا إلى أميركا ليؤسس نفسه كمختص في دراسات أميركا الجنوبية. ولقد وصل كل من يوليوس وإيفا ليبز، من كولون، إلى منفاهما في أميركا الشمالية، حيث نشر يوليوس كتابه المعروف المعادي للاستعمار[14]. وما تمكنت ماريان شميدل التي كانت مستقرة في فيينا والمختصة في الفن الأفريقي وفي أعماله اليدوية من الهجرة، لأنها كانت يهودية وأجبرت على تسليم مسودات بحوثها لرئيسها الأكاديمي أوتو ريشه قبل أن تُقتل في واحد من معسكرات الاعتقال[15]. وهرب المختص في شؤون جنوب شرق آسيا روبرت هاين - غيلدرن والإثنوموسيقي كارل ساكس إلى نيويورك وتمكن من أن يهرب مساعد ساكس، إريك هورنبوستل إلى إنكلترا. ولا تزال هناك حالات عديدة مجهولة غير معروفة المصير إما ربما لأنهم اتهموا بتجريم أشخاص توفوا ليس من وقت طويل مضى. وكانت المجموعة الأنثروبولوجية الصغيرة التي قاومت بنشاط تضم هنريش كونو العجوز والمدير السابق لمتحف برلين بين عامَي 1919و1928 والذي تُرك من دون مساعدة ليموت في شقته الخاصة في برلين[16] وروبرت بلاشتاينر، مصمم متحف فيينا لمواد الشرق

(12) B. Riese, «Während des Dritten Reiches (1933-1945) in Deutschland und Österreich verfolgte und von dort ausgewanderte Ethnologen,» in: *Lebenslust und Fremdenfurcht: Ethnologie im Dritten Reich*, ed. by T. Hauschild (Frankfurt: Suhrkamp, 1995), pp. 210-220.

(13) T. Hauschild, «'Dem lebendigen Geist': Warum die Geschichte der Völkerkunde im «Dritten Reich» auch für Nichtethnologen von Interesse sein kann,» in: *Lebenslust und Fremdenfurcht: Ethnologie im Dritten Reich*, ed. by T. Haus-child (Frankfurt: Suhrkamp, 1995), pp. 13-61.

(14) J. E. Lips, *The Savage Hits Back: The White Man through Native Eyes* (New Haven: Yale University Press, 1937).

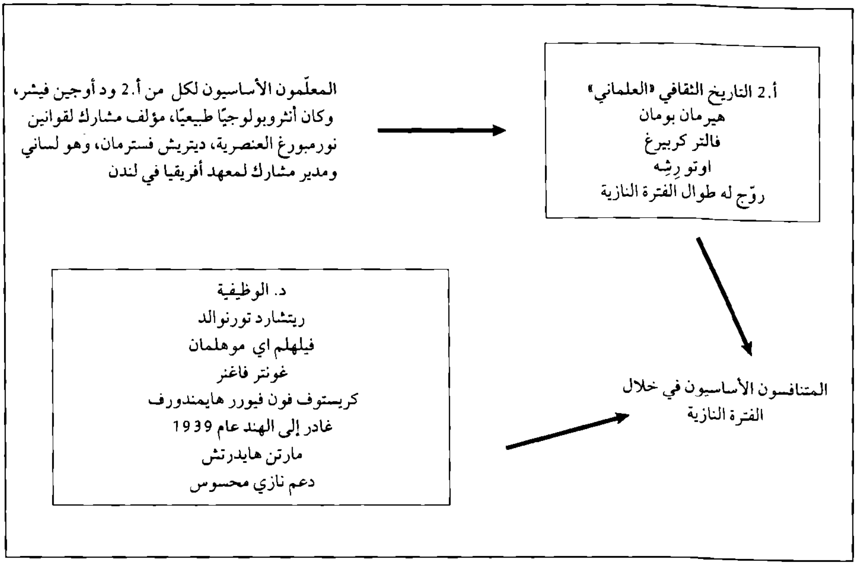
(15) Byer, *Der Fall Hugo Bernatzik: Ein Leben zwischen Ethnologie und Öffentlichkeit 1897-1953*, p. 291, and Geisenhainer, «Rassenkunde zwischen Metaphorik und Metatheorie Otto Reche,» pp. 201-220.

(16) M. Ulrich, «Heinrich Cunow,» (Unpublished PhD Thesis, University of Vienna 1987).

الأوسط والذي تعاون مع مجموعات معارضة حتى عام 1945 وتمكن من البقاء على قيد الحياة[17].

الشكل (4-1)

التوجهات النظرية وممثلوها الأساسيون في الأنثروبولوجيا الناطقة بالألمانية (1945-1933)



يشير الخط المائل إلى الاضطهاد والتهجير بالقوة في ظل حكم هتلر، ويشير الخط المائل المتقطع إلى التهميش في ظل حكم هتلر.

توجهات الأنثروبولوجيا الأساسية في ألمانيا النازية

أصبحت علاقات القوة والتأثير المتحولة بين أنثروبولوجيي السوسيوثقافيين واضحة في ما سمي بجدل كريكبيرغ الذي صاحب نشر المقرر الدراسي الذي حرره بروس عوضًا عن آدم. وكان كريكبيرغ واحدًا من أتباع مدرسة غرابنر الانتشارية وأصبح مصمم متاحف لمواد أميركا الشمالية في متحف برلين بعد سلفه الذي كان

(17) F. Mühlfried, «R. Bleichsteiners «Kaukasische Forschungen» ein kritischer Beitrag zur Ethnologie des Kaukasus,» (Unpublished thesis, University of Hamburg, 2000).

قد أجبر على التقاعد المبكر، ولا يظهر أن ذلك تم من دون مساعدة من كريكبيرغ. وعندما ظهر كتاب بروس الدراسي، نشر كريكبيرغ مراجعة تساءل فيها لماذا كان يحتوي المجلد على مساهمات كتبها بشكل كبير وظيفيون وأعضاء في مدرسة، ادعى أنها كانت قريبة من الوظيفي المعادي لألمانيا مالينوفسكي القاطن في لندن والذي له أنصار يهود في كل مكان، ليس أقلهم محرر المجلد السابق آدم الذي لا تزال له مساهمة في المقرر الدراسي. وهكذا فإن الكتاب في رأيه بالغ في تقديم توجه بحثي معاد لألمانيا ومناصر للتوجه اليهودي. وادعى كريكبيرغ أن المقرر الدراسي أساء تمثيل التقليد الألماني الجيد المتمثل في الانتشارية التاريخية.

لقد دعم هانز بليشك بوصفه مراجعًا لوزارة برلين وأستاذًا ومديرًا لمتحف للأنثروبولوجيا في غوتنغن بقوة موقف كريكبيرغ[18]. وسريعًا ما قام ريتشارد تورنوالد وفيلهلم موهلمان بنشر رد وادعى موهلمان أن الوظيفية الألمانية كانت أقدم من مقابلتها البريطانية وفوق ذلك تمكنت من إقامة توليفة بيولوجية وتفكير تاريخي، وفي المقابل تتبع تورنوالد جدلًا فكريًا أقل رقيًا بقوله: إن يهوديًا مثل آدم كان قد نشر في الأغلب الأعظم من منظور انتشاري تاريخي أكثر من نشره من منظور الوظيفيين، فعلى سبيل المثال، كان قد نشر آدم في مناسبة سابقة مع زميل كريكبيرغ هرمان بومان (وكان بومان قد كتب اعتذارًا سريعًا لنشره مع يهودي، موضحًا أنه ما كان آنذاك يعرف أن آدم كان يهوديًا). وفوق ذلك أضاف تيرونوالد أن الانتشاريين التاريخيين كانوا حلفاء القسيس الكاثوليكي فيلهلم شميدت في فيينا، والذي لم يكن صديقًا لألمانيا النازية (وكان بومان قد رد بشكل عصبي بأنه ما كان كذلك يعرف شميدت أيضًا). ولهذا تركز الجدل على ما إذا كانت الوظيفية أم الانتشارية التاريخية معادية لليهودية ومناصرة بقدر كاف للألمان، وبدأت بنقد شديد شرير للانتشاريين التاريخيين لكتاب مدرسي وظيفي وانتهت بهجوم معاكس شرس من الوظيفيين.

لهذا كانت الوظيفية تمضي قدمًا لتستولي على الانتشارية التاريخية في

---

(18) Braun, *Eine deutsche Karriere: Die Biographie des Ethnologen Hermann Baumann (1902-1971)*, pp. 54-55, and R. Kulick-Aldag, «Hans Plischke in Göttingen,» in: *Ethnologie und Nationalsozialismus*, ed. by B. Streck (Gehren: Escher, 2000), pp. 111-112.

ألمانيا. وكان المنوال العضوي في الوظيفية أكثر توافقًا مع الداروينية الاجتماعية ومع المتطلبات البيولوجية للعنصرية الأكاديمية. إضافة إلى ذلك كان تفضيل الوظيفيين لتحليل براغماتي للحاضر في مقابل التنظير التخميني حول الماضي جعلها الأفضل للمصالح الاستعمارية. والصيغة غير اللاهوتية للانتشارية، بدأت تعمل، مع ذلك، بجد لمواجهة هذا التحدي واستمر ممثلوها في السيطرة على عدد كبير من المؤسسات الأكاديمية والمتاحف. وفي خلال سنوات الحكم النازي كان كل واحد من هذين التوجهين المتنافسين من الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية الألمانية يعمل بشكل طموح شغوف ليوضح نجاح أدائه ومدى فائدته العامة، وذلك معًا عن طريق التعاون الفعال مع الأنثروبولوجيا الطبيعية والقدرة على القيام بدراسات استعمارية.

أما بخصوص الأنثروبولوجيا الطبيعية، فطول مساراتهم المهنية أبرز وأشهر بعض ممثليها دفعهم إلى تتبع موضوعات واهتمامات تقاطعت بشكل كبير مع الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية أو علم الفولكلور، فعلى سبيل المثال أوتو ريشه كان من بين من تقلدوا كراسي في الفولكلور والأنثروبولوجيا الطبيعية (في فيينا بين عامي 1924 و1927 في لايبزغ بين عامي 1927 و1945 ودرّس ونشر ودرّب فيهما معًا. وقدم لظهور مكثف في الأنثروبولوجيا الطبيعية والسوسيوثقافية في خلال سنوات الحكم النازية، فرصة فريدة لشخص ليس له هذه الخلفية المهنية وكان يسعى لتوحيد ودمج الحقلين معًا وكان عضوًا نازيًا[19] وحوّل ريشه في خلال سنوات الحكم النازي معهده في لايبزغ إلى مركز للتنظير الأنثروبولوجي العنصري والعرقي وللقيام ببحوث إمبريقية والقيام «بتقويمات» عرقية كانت قد طلبتها جهات رسمية[20]. وبصورة مشابهة، نجد أوجين فيشر الذي كان قد حصل على تدريب مبكر في الإثنوغرافيا وحصل على تجربة في البحث الميداني في مستعمرة ألمانية في جنوب غرب أفريقيا. واستمر في خلال سنوات الحكم النازي بل حتى أنه كثّف دمجه لنشاط كان قد بدأه في علاقة بالأنثروبولوجيا السوسيوثقافية عن

(19) Geisenhainer, «Rassenkunde zwischen Metaphorik und Metatheorie Otto Reche,» pp. 83-100.

(20) K. Geisenhainer, *«Rasse ist Schicksal»: Otto Reche (1879-1966) ein Leben als Anthropologe und Völkerkundler* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002), pp. 196-366.

طريق الإشراف وتقديم النصح لممثلي الدراسات الفولكلورية من أمثال دومنيك ولفول (الذي قدم تفصيلات عن «أفريقيا البيضاء» و«أفريقيا السوداء»)[21] وهرمان بومان[22]. وتُظهر خطوط التعاون هذه أن المدرسة الأقدم والأقوى كانت تسبق الفترة النازية، وكانت الانتشارية التاريخية قد أسست بالفعل علاقات طويلة الأمد مع الأنثروبولوجيا الطبيعية.

بشكل دقيق فإنه لهذا السبب عندما حاول الوظيفيون تدريجًا منازعة منافسيهم من الانتشاريين التاريخيين في خلال سنوات حكم النازيين، كان يتوجب عليهم أيضًا أن يعملوا بشكل كثيف حتى يحققوا تقدمًا على الأنثروبولوجيين الطبيعيين. لهذا كان الوظيفيون نوعًا ما، أكثر طموحًا وكانوا بشكل صارم، مؤثرين في جهودهم الاندماجية مع الأنثروبولوجيا الطبيعية الحقل الأكاديمي الأساس في ألمانيا النازية. وفي هذا الخصوص، ينبغي أن يقيم موهلمان بالتأكيد على أنه أكثر مفكر قام بعمل توليفي بين البيولوجيا العنصرية مع الوظيفية الداروينية الاجتماعية[23].

في المقابل، كانت اهتمامات غونتر فاغنر البحثية لها تركيز سياسي عملي أكثر في تطبيق مثل هذه الأفكار الوظيفية على أفريقيا. ففي بداية أربعينيات القرن العشرين، كانت مساهمته المسؤولة في التخطيط الاستعماري والنشر بشكل نشط خدم الخطط النازية الألمانية وطموحاتها في إعادة تأسيس مستعمرة ألمانية في شرق أفريقيا، وكان من المتوقع أن يشكل موقع دراسة فاغنر الميدانية السابقة في كينيا بالفعل الجزء الشمالي للمستعمرة. وفي كتابته في تلك السنين - فاغنر - ككل الناس الآخرين ممن كانوا نشطين في هذا الميدان، من العاملين لمصلحة ألمانيا، كان يجادل لمصلحة سياسات استعمارية ينبغي أن تكون مختلفة عما كان

---

(21) Linimayr, *Wiener Völkerkunde im Nationalsozialismus: Ansätze zu einer NS-Wissenschaft*, p. 243.

(22) N. C. Lösch, *Rasse als Konstrukt: Leben und Werk Eugen Fischers* (Frankfurt: Peter Lang, 1997).

(23) U. Michel, «Neue ethnologische Forschungsansätze im Nationalsozialismus?: Aus der Biographie von Wilhelm Emil Mühlmann (1904-1988),» in: *Lebenslust und Fremdenfurcht: Ethnologie im Dritten Reich*, ed. by T. Hauschild (Frankfurt: Suhrkamp, 1995).

عليه السجل البريطاني عن طريق اعتراف علني ظاهري واضح بوجود الفروق بين الأوروبيين والأفارقة(24).

مقارنة بالوظيفيين الشباب، موهلمان وفاغنر الأكثر طموحًا، نجد أن المعمّر تورنوالد كان بالفعل أكاديميًا متشعبًا. فكتابته الخاصة في خلال سنوات الحكم النازي حول إدماج الأنثروبولوجيا الطبيعية بالأنثروبولوجيا السوسيوثقافية كانت جهدًا تنظيريًا أكثر منه مادة محسوسة. إذ لم يتوقف تورنوالد، مع ذلك، عن قبول والترويج لطلاب الدكتوراه الذين طبقوا بحوثًا داخل إطار رؤية الرايخ الثالث على طول الخطوط الآخذة في البروز بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية والطبيعية في ظل الافتراضات النازية. ومن الحالات التي تشكل مثالًا على ذلك حالة إيفا جوستين.

كانت جوستين ممرضة مدربة وكانت أقرب معاوني روبرت ريتر لسنوات. وكان ريتر يدير معهد الرايخ للصحة العرقية منذ عام 1936، وفي منصبه هذا، كان تحليله عام 1938 «للغجر» بوصفهم «عِرقًا أجنبيًا» يجب إما أن يُجعل عقيمًا أو يقضى عليه، وهذا أصبح الأساس لمذكرة هيملر رقم 120938 حول «مقاتلة الخطر الغجري» التي تلتها لاحقًا أوامر هيملر الصادرة في عامَي 1942 و1943 بإرسال الغجر وأطفالهم لمعسكر الاعتقالات في أوشفيتز. وحتى عام 1944 كانت الإجراءات التي نفذت على أساس هذه الأوامر تقوم على أساس معايير وتقويمات قام بإعدادها ريتر ومساعدته جوستين وفريقهما. لهذا ريتر وجوستين كانا مسؤولين أكاديميين مساهمين في عملية الاضطهاد الجماعي النازية في روما (Roma) وسينتي (Sinti). كما أنهما كانا حاضرين شخصيًا حين جرى تنظيم عمليات ترحيل أهل روما وسينتي، وزارا شخصيًا معسكرات الاعتقال.

وفي جامعة برلين في عام 1943 قدمت إيفا جوستين أطروحتها للدكتوراه المعنونة «مصائر سير ذاتية لأطفال الغجر ممن تعلموا بطريقة غير ملائمة لنوعهم البشري» وفي الأطروحة كانت ترى أن العوامل العرقية مهمة جدًا بين الغجر بحيث إنها لا يمكن فصلها عن المؤثرات الاجتماعية أو البيئية. «فالغجر» ينتمون إلى

(24) U. Mischek, «Autorität außerhalb des Fachs: Diedrich Westermann und Eugen Fischer,» in: *Ethnologie und Nationalsozialismus*, ed. by B. Streck (Gehren: Escher, 2000), pp. 100-175.

«عِرق أجنبي» وهم يمكن أن يقارنوا بالبدائيين الذين ينبغي أن يُقتلوا، كما كتبت. وكانت أطروحتها تقوم أساسًا على مقابلات فردية وجماعية، مع ملاحظات بين أطفال وشباب كان قد تم اختيارهم للإبعاد والتهجير، لكنهم لم يرسلوا بعد إلى معسكر الاعتقال في أوشفيتز بسبب إعدادهم للعرض في بحث جوستين. وتمامًا كما هو حال مسارها المهني الذي قاد لرسالتها للدكتوراه، كذلك كان بحثها لأطروحتها جزءًا لا يتجزأ من جرائم النازيين ضد الغجر والسينتي.

أرشد أوجين فيشر، والذي ربما كان آنذاك أشهر أنثروبولوجي طبيعي والمرجع العنصري في الرايخ، جوستين في أثناء إجراء مراجعته رسالتها واختبارها النهائي للدكتوراه. ولقد كتب هو وريتر المراجعة الأكاديمية لموضوعها الأول، الأنثروبولوجيا الطبيعية، بينما كان تورنوالد، المراجع المسؤول عن موضوعها الثاني، الأنثروبولوجيا الاجتماعية. ولم يكن هناك أي قانون يلزم تورنوالد أن يقوم بذلك. وكان على جوستين حتى تعد نفسها لاختباراتها النهائية أن تستعد لأسئلة تورنوالد حول موضوع من يُختارون للموت والذين كانوا يشكلون موضوع أطروحتها. واعترف تورنوالد في مراجعته الأكاديمية المكتوبة بقيمة عمل جوستين الإمبريقي وأهميته، والذي كان على دراية كاملة بسياقه الرهيب وخلفيته «كأنثروبولوجي يعتمد البحث الميداني». وعلى الرغم من أنه انتقد أطروحة جوستين على قصر نتائجها على الدليل الإمبريقي فحسب، فإن هذا لم يمنعه من تقويم عملها بأعلى درجات تقديرية «جيد جدًا». وبعد أن اجتازت جوستين اختبار الدكتوراه هُجّر جميع الأطفال الذين درستهم لبحث أطروحتها لمعتقل أوشفيتز في 6 أيار/ مايو 1944، وعند نشر أطروحتها في خريف 1944 كانوا قد قُتلوا جميعًا.

بعد الحرب أُعدت قضايا ضد ريتر وجوستين. وفي إحدى القضايا برئت جوستين من التهمة التي وجِّهت إليها، وأما الاتهامات الأخرى فإنها لم تصل قط إلى المحكمة. وتوفي ريتر عام 1951. وعينت جوستين في ما بعد 1945 في ما سمي بألمانيا الغربية كأول عالمة نفس لدراسة الأحداث المنحرفين عند بوليس فرانكفورت، وعلى هذا الأساس عملت لاحقًا مستشارة للمحاكم في قضايا

مطالبات التعويض من الذين نجوا من النازية[25]. وفي الفترة النازية كان جهد الوظيفيين لاحتضان الأنثروبولوجيا الطبيعية لهذا تتراوح ما بين التوليفة النظرية لموهلمان وحتى أطروحة جوستين «التطبيقية».

كان الوظيفيون نشطاء في الدراسات الاستعمارية. وكان يصدق هذا بشكل ملحوظ جدًا على تورنوالد نفسه، فنظرًا لأنه جرّب وبشكل مباشر موضوعات استعمارية في أثناء رحلته المبكرة في المستعمرة النمساوية في البوسنة وفي المستعمرات الألمانية في ميلانيزيا، وساهمت تأملات موهلمان لدعم المصالح النازية في أوروبا الشرقية، بينما عمل فاغنر وهايدريش لمصلحة طموحات النازيين في أفريقيا. لكن يظهر إلى حد ما أن الدراسات الاستعمارية في إطار الانتشارية التاريخية كانت أيضًا نشطة بالقدر نفسه[26] وبينما قام عالم اللسانيات المشهور ديدريش ويسترمان بدعم البحث الاستعماري الذي قام به باحثون من الاتجاهين، كان بومان الشخصية الانتشارية القيادية في هذا الخصوص.

حتى أوائل أربعينيات القرن العشرين كانت السياسة التوسيعية والخطط العسكرية لقادة ألمانيا النازية قد شملت بالتأكيد عددًا من السيناريوهات لألمانيا حتى تصبح مرة أخرى قوة استعمارية خارج أوروبا. وبشكل أكثر وضوحًا في ما يخص مجالات كانت تسيطر على زمام الأمور فيها ألمانيا الإمبريالية حتى عام 1918. وبعد الهزيمة العسكرية التي أنزلتها ألمانيا بفرنسا، شملت هذه السيناريوهات أيضًا تحالفًا استعماريًا جديدًا ضد أفريقيا بين ألمانيا هتلر ودولته البحرية التابعة، دولة هنري بيتان الفرنسية. وكانت تشكل هذه السيناريوهات والخطط المبرر المنطقي خلف جهد مادي جادٍ لتعبئة وتجييش ألمانيا النازية للزحف الاستعماري. ولهذا خصصت مبالغ مالية كبيرة وأعدت مناصب جديدة

---

(25) R. Gilsenbach, «Die Verfolgung der Sintiein Weg, der nach Auschwitz führte,» *Feinderklärung und Prävention: Beiträge zur Nationalsozialistischen Gesundheits und Sozialpolitik*, vol. 6, 1988a, b); J. S. Hohmann, *Handbuch zur Tsiganologie* (New York: P. Lang, 1996a, b); K. Reemtsma: *Sinti und Roma: Geschichte, Kultur, Gegenwart* (München: C. H. Beck, 1996a), and *«Zigeuner» in der ethnographischen Literatur: Die «Zigeuner» der Ethnographen* (Frankfurt: Fritz Bauer Institut, 1996b).

(26) M. Mosen, *Der koloniale Traum: Angewandte Ethnologie im Nationalsozialismus* (Bonn: Mundus, 1991).

وألغي التجنيد العسكري عن الباحثين العاملين ليس في مشروعات الدراسات العرقية والدراسات البيولوجية فحسب وإنما أيضًا في الدراسات الاستعمارية. ففي الحقلين كانت المؤسسات الأكاديمية التقليدية من جامعات ومتاحف وجمعية القيصر فيلهلم منخرطة كما كان هو حال معاهد جديدة أسست لهذه الأغراض الخاصة أوجدتها السلطات الألمانية النازية. وتراوحت هذه المعاهد أو المؤسسات من جمعية هيملر المعروفة بـ «إرث الأسلاف» إلى مكاتب وكراسٍ استعمارية متنوعة تعمل لمصلحة الدولة والحزب النازي[27]

منذ عام 1934 وما بعد، مرت الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية في ألمانيا النازية بعملية دمج ناعم وتحول تدريجي. ولقد شملت هذه العملية في النهاية عملية تطهير صارمة قاسية واضطهاد، وبالقدر نفسه القيام بعملية إعادة توزيع داخلية للقوة وتحول في أولويات البحث. وداخل إطار هذه الأولويات الجديدة، كان هناك اندماج مكثف مع الأنثروبولوجيا الطبيعية وأصبح الجهد المادي المحسوس للدراسات الاستعمارية في أعلى القائمة. وفي خلال أربعينيات القرن العشرين عندما كانت هذه العملية في قمتها وصل التحول التدريجي للأنثروبولوجيا السوسيوثقافية إلى حد معقول - شخصيًا (عن طريق الاضطهاد والترقية) ومؤسسيًا (عن طريق منح مالية جديدة ورعاة جدد)، وفي ما يخص المحتوى (عن طريق دور جديد للوظيفية وأولويات جديدة للدراسات الاستعمارية والمصالح الآخذة في الاندماج مع الدراسات العرقية). وكانت حقول علمية أخرى قد تحولت بشكل أكثر كثافة بالتأكيد، ولكن كان التأكيد على أن الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية قد أهملها أو نسيها النازيون ما كان ببساطة مبررًا بحسب ما يقدمه الدليل أو الشاهد.

وبقدر ما كانت جدية الاستعدادات والتجهيزات وكميتها لجهد استعماري خارج أوروبا قائمة، فإنه يتوجب على المرء ألا يبالغ في أمرها. فمقارنة بظهور الأنثروبولوجيا الطبيعية والدراسات العرقية ومقارنة بتلك الميادين العملية الداخلة في برامج ألمانيا النازية الاستعمارية وفي المحرقة داخل أوروبا، كانت

(27) المصدر نفسه، وانظر: Byer, *Der Fall Hugo Bernatzik: Ein Leben zwischen Ethnologie und Öffentlichkeit 1897-1953.*

السيناريوهات الاستعمارية لأفريقيا وآسيا سياسيًا من الوزن الخفيف. ففي النهاية لم تطبق هذه السيناريوهات في الواقع كليًا. وكان ذلك بالتأكيد أمرًا جيدًا لسكان تلك المناطق الأفريقية والآسيوية التي كانت قد صُممت لها خطط استعمارية ألمانية نازية. وإذا ما نظرنا إلى الخلف، نجد أيضًا أنه كان فأل خير بالنسبة إلى أولئك الأنثروبولوجيين الألمان الذين عملوا بحماسة في ذلك الميدان الخاص الذي لم يتحقق ماديًا قط.

كان هناك في خلال سنوات الحكم النازي انتشاريون تاريخيون من أمثال بومان ممن يعملون منخرطين وبشكل طموح في البحث الاستعماري في أفريقيا وفي مناطق أخرى خارج أوروبا. وكان بحث أفريقيا الألماني قد حصل على سمعة دولية واسعة على الأقل منذ أوائل القرن العشرين. وقد ساهمت كل المدارس الأنثروبولوجية وكل الاتجاهات النظرية فيه: فلقد ساهمت أنثروبولوجيا فروبينيوس وجنسن الثقافية بقدر ما ساهمت وظيفية فاغنر وهايدرش، وكذلك ساهمت مدرسة شيبستا وولفول من فيينا، وساهمت مدرسة أنكرمان وبومان الانتشارية التاريخية العلمانية أيضًا. وبقيت شهرة البحث الألماني الأفريقي تحتل مكانة عالية، فعلى سبيل المثال استمر عالم اللسانيات الألماني الشهير ديدريش ويسترمان واحدًا من مديري المعهد الدولي الأفريقي والمحرر المشارك لمجلته في لندن طوال أوائل فترة الحكم النازي حتى وقت اندلاع الحرب. وما كان نشاط معهد أفريقيا قبل الحرب تحتكره المصالح البريطانية الاستعمارية فقط، وإن كان يرى هنريكا كوكليك عكس ذلك[28]. ففي تحليله الحديث المهم أوضح أدو ميشيك[29] الدرجة التي كانت فيها المصالح الفرنسية والألمانية مأخوذة في الاعتبار أيضًا وعلى المستويات كافة وإدارة المعهد. فلقد كان قبل الحرب كل من شميدت وشيبستا، من بين أنثروبولوجيين ألمان آخرين، ممثلين في مجلس إدارة المعهد وهيئته التنفيذية.

---

(28) H. Kuklick, *The Savage Within: The Social History of British Anthropology, 1885-1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 194.

(29) U. Mischek, *Leben und Werk Günter Wagners (1908-1952)* (Gehren: Escher, 2002), pp. 45-61.

في مسألة لها علاقة بالموضوع، كان قد أصبح غونتر فاغنر، بعد عودته من دراساته الأميركية الشمالية تحت إشراف بواز وبعد اجتيازه الدكتوراه في هامبورغ باحثًا في المعهد الدولي الأفريقي اللندني من عام 1933 لغاية عام 1939. وفي خلال تلك الفترة نفذ دراسته الميدانية في غرب كينيا تحت إشراف مالينوفسكي، والكتب التي نتجت عن ذلك صدرت بالإنكليزية بعد الحرب[30]. وإضافة إلى ذلك أصبح فاغنر مساعدًا قريبًا لإدوار إيفانز برتشارد وماير فورتس لدرجة أنهما أصرا على أن تنشر مساهمته في كتابهما الذي أصبح سريعًا ذائع الصيت **الأنظمة السياسية الأفريقية**[31] حتى بعد عودة فاغنر إلى ألمانيا وبدء الحرب[32]. وهكذا ربما كان فاغنر أفضل أنثروبولوجي اجتماعي متدرب أنتجته ألمانيا طوال النصف الأول من القرن العشرين، وكان في داخل ألمانيا النازية الأكثر تأثرًا بالأسلوب الإنكليزي بين المجموعة القوية من الأنثروبولوجيين الوظيفيين الاجتماعيين.

عندما استولى هرمان بومان على كرسي الأنثروبولوجيا في فيينا عام 1939 واجه تحديات جادة ضد الانتشارية التاريخية، لكن سريعًا ما فهم الفرص المتاحة أمامه، إذ كان بإمكانه بناء شهرته على أساس فترة البحث الميداني المعقولة التي قام بها في أنغولا[33] وعلى إصداره مطبوعات كان من بينها تحليله المشهور جدًا عن الأساطير الأفريقية[34]. وكتلميذ لفيشر منذ سنوات شبابه في فرايبرغ وتلميذ لويسترمان منذ سنوات عمله في متحف برلين، كان بومان قد ارتقى على أيدي أقوى العلماء وأكثرهم تأثيرًا في هذه الحقول في ألمانيا النازية. ربما شجعه هذا الميل السيئ للشهرة بالتآمر ضد منافسيه من المحترفين، وأن يشير بإصبع الاتهام نحوهم. وعندما كان بومان عضوًا في الحزب النازي منذ عام 1932[35] انتقد

---

(30) G. Wagner, «The Political Organization of the Bantu of Kavirondo,» in: *African Political Systems*, ed. by M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard (London: Oxford University Press for the International African Institute, 1940).

(31) M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard, eds., *African Political Systems* (London: Oxford University Press for the International African Institute, 1940).

(32) Mischek, *Leben und Werk Günter Wagners (1908-1952)*, pp. 46-79 and 233.

(33) P. Rabinow, «The Social Organization of Australian Tribes,» *Oceania*, vol. 1 (1930-1931).

(34) H. Baumann, «Die afrikanischen Kulturkreise,» *Africa*, vol. 7 (1936).

(35) Braun, *Eine deutsche Karriere: Die Biographie des Ethnologen Hermann Baumann (1902-1971)*, p. 41.

موروفولوجيا فروبينيوس الثقافية في مقالته الواسعة الصيت التي نشرها عام 1934 في مجلة المعهد الأفريقي اللندني، والتي قال فيها: إن فروبينيوس فصل الثقافة عن العرق بطريقة غير مقبولة[36] وقام بومان بدور في جدل كريكبيرغ وفي إثارة الضغوط التي قادت إلى وفاة بروس في برلين[37].

في فيينا، وبينما كان بومان يقوم بالتدريس كان يرتدي إشارة عضويته في الحزب الشيوعي (اتصال شخص من ناهوفورت - جير لاشتاين) كان يقوم بمؤامرة ضد زميله هوغو أوغست برناتسيك، وهو مصور فوتوغرافي وعالم أنثروبولوجي محترف حر. ومع حلول عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين كان برناتسيك قد نشر بالفعل بشكل واسع تقارير عن بعثات ناجحة مصحوبة بتوثيق بالصور ذات جودة غير مسبوقة. وهذه الأعمال المصورة جعلت برناتسيك رائدًا مبكرًا في الأنثروبولوجيا المرئية لأنه أوجد وأبدع جمهوره الأساسي الواسع في المجالات الجماهيرية في ألمانيا النازية. ولقد عمل برناتسيك بكدح وجِد كأنثروبولوجي حر ليحصل على أموال ومنح لمصلحة القيام بالمزيد من البحوث الاستعمارية، والتي كان بإمكانه القيام بها بنفسه في أفريقيا وأماكن أخرى. ومن دون شك كان برناتسيك، مثل زوجته ومساعدته، كاتبًا ومحاضرًا رائعًا استخدم مفردات نازية علنية واضحة في محاولته المتنوعة غير العلنية لجمع مبالغ مالية بشكل أساس عن طريق موظفي الدولة والحزب وإلى حد أقل من كتابته الشعبية الشائعة. وكان قد أسهم بالتأكيد بشكل حاسم في التعبئة لمصلحة الجزء الأنثروبولوجي في الجهد الاستعماري خارج أوروبا[38]. ومع ذلك فإن تحديد هوية برناتسيك على أنه النازي الأشهر والأكثر فاعلية كأنثروبولوجي استعماري كان شائعًا في الدوائر الأنثروبولوجية بعد عام 1945 (مع بعض الأصداء في علم كتابة التاريخ المتأخرة) كان بالتأكيد عبارة عن سوء تفسير عميق قائم على جهل في مرحلة ما بعد الحرب أو بسبب بحث الاعتذاريين عما حصل عن كبش فداء.

---

(36) Baumann, Ibid., pp. 133-134.

(37) Byer, *Der Fall Hugo Bernatzik: Ein Leben zwischen Ethnologie und Öffentlichkeit 1897-1953*, p. 394.

(38) Mosen, *Der koloniale Traum: Angewandte Ethnologie im Nationalsozialismus.*

لقد كان بومان أكثر نجاحًا من برناتسيك في تعبئة الدعم للبحث الاستعماري وتجييشه. فمن وراء الكواليس قاد تنافسهما إلى القيام بدعم نشط لحملة ضد برناتسيك، وجه بعضها ضد عمل لبرناتسيك حول جنوب شرق آسيا على أنه عمل مزور. وبعد سنوات بعد الحرب فقط قامت معظم الأطراف وبشكل واضح بتبرئة برناتسيك من أمثال هذه الاتهامات وظهرت بعض دراساته الإثنوغرافية في ترجمة إنكليزية من دار HRAF بعد الحرب (1970).

لم يأل بومان جهدًا ولم يدخر مصاريف ليحصل على ما أراد في خلال سنوات الحكم النازي. وعلى الرغم من أنه لا يوجد دليل متوافر على ذلك حتى الآن، لكن مع ذلك فإن هناك ما يشير إلى أنه كان منخرطًا بطرق مشابهة محسوسة كما كان تورنوالد في دعمه لأطروحة دكتوراه جوستين، فبعد هزيمة فرنسا وتنصيب نظام فيشي برئاسة المارشال فيليب بيتان التابع هناك، بدأ كل من بومان وبرناتسيك في التنافس على المصادر الإثنوغرافية الفرنسية من السجلات الاستعمارية في باريس، والتعاون مع المختصين الفرنسيين في الدراسات الأفريقية والأنثروبولوجيين في مشروعاتهم. ولقد شملت الأسماء الفرنسية المشهورة لمن تعاونوا في هذين المشروعين المتنافسين في المرحلة المبكرة: ميشيل لزريس، ومارسيل غريول وبشكل مكثف جدًا تعاون جان بول لوبيف، وهنري لوبوريه، وجورج هنري ريفيير. وكان الإيطالي فيجيني غروتانيلّي أيضًا متعاونًا[39].

طلبًا للوضوح، فإنني أؤكد أن هؤلاء الرجال لم يقوموا بدراسة أطفال قبل أن يذهبوا مباشرة إلى معسكرات الموت، بحسب معرفتي ليساهموا مباشرة وشخصيًا بأي نشاط من هذا النوع. لكن مع ذلك فإن مشروعات المتنافسين بومان وبرناتسيك كانت جزءًا لا يتجزأ من جهد ألمانيا النازية الحربية ضد الحلفاء بهدف كسب مناطق وموارد في أفريقيا.

طوال الاحتلال العسكري النازي في فرنسا حصل بومان على سجلات

---

(39) J. Braun, *Eine deutsche Karriere: Die Biographie des Ethnologen Hermann Baumann (1902-1971)* (München: Akademischer Verlag, 1995), pp. 73-74 and Byer, *Der Fall Hugo Bernatzik: Ein Leben zwischen Ethnologie und Öffentlichkeit 1897-1953*, pp. 318-320.

فرنسية استعمارية وأقام تعاونات كانت ستقوي من سلطته وسمعته الخاصة كباحث. ونشر برناتسيك مشروعه الأصلي الذي شمل مقالتين عن كينيا وأوغندا من إعداد فاغنر، بعد الحرب في نسخة ألمانية كانت إلى حد ما قد تبنت نسخة فترة ما بعد الحرب الاستعمارية عام 1947، وفي المقابل تخلى بومان عن الجهد الجماعي للقيام بتحرير كتاب ونشره في خلال السنوات الأخيرة للحرب. وعوضًا عن ذلك ركز على النشر بالفرنسية على نسخة من كتاب عمره الذي كان قد نشره بالألمانية في محاولة ناجحة لتأسيس سمعته الأكاديمية الدولية لفترة ما بعد سنوات الحكم النازي تحت عنوان **شعوب وحضارات أفريقيا** عام 1948، والذي أصبح نوعًا من الكتب الكلاسيكية.

ما كان هذا العمل ولا كتابات أخرى لبومان، على أي حال، بعيدة عن بعض الميول العنصرية. والأهم أنها انتهجت منوال الهيمنة الحامية (Hamitic)، التي بحسبها فإن جميع المجموعات ذات البشرة الفاتحة من شمال وشمال شرق أفريقيا (مصدرها وجذورها، كما ادعى الانتشاري بومان، بلاد ما بين النهرين) قد أصبحت القوة القائدة في تاريخ أفريقيا بالدفع نحو الجنوب وتأسيس أنفسهم على أنهم النخبة. وفي هذا المنظور كان الشعب المتحدث بلغة البانتو ينظر إليه باعتباره شعبًا خاضعًا أو دون النخب الأعلى. ومن أجل العمليات الأخيرة سك مساعد بومان في متحف فيينا فالتر هيرشبرغ مصطلح «التزنج» (Vernegerung) ليوصف الفساد العنصري المزعوم من الأسفل[40]، ولا يزال من غير المعروف ما إذا كان هذا المنوال الحامي الذي كان يشترك فيه معظم الأنثروبولوجيين الأوروبيين والأميركيين الدارسين لأفريقيا حتى خمسينيات القرن العشرين، وهذا ما كان يمثل خصوصية لعمل بومان أو للأنثروبولوجيا العاملين تحت الحكم النازي. ولقد استخدم كتاب بومان الصادر عام 1948[41] المعايير البيئية واللسانية والتاريخية والاقتصادية والسوسيو اجتماعية ليلخص تسع مناطق ثقافية وسبعًا وعشرين منطقة «إثنوغرافية» أو «ثقافية» في أفريقيا. وكان يرى العديد من الخبراء في هذا الخصوص

(40) المصدر نفسه، ص 112.

(41) Baumann, 1948.

أن عمل بومان كان يمثل أفضل توليفة في وقتها بغضّ النظر عن وجهات النظر العامة التي كانت تقدمها الأنثروبولوجيا. ووجد بعض الخبراء مناطق ومساحات ثقافية لا تزال مفيدة، ويذهبون إلى حد الإشارة إلى أن في الخطوط العامة في تصنيفات بومان للتنوع الثقافي الأفريقي قاومت اختبار الزمن. وهذا الجزء من الجدل من الأفضل أن يترك للخبراء في شأن أفريقيا وفي داخل أفريقيا.

في انخراطهم العملي كمجارين لتوجيهات النظام النازي، كان الأنثروبولوجيون لهذا أحيانًا جزءًا من آلة القتل النازي، وأحيانًا ما كانوا كذلك، إضافة إلى ذلك كان هناك اندماج وتقبل نسبيًا من الجهاز السياسي النازي لبعض الحالات (بومان) وما كان ذلك ظاهرًا وبجلاء في كتابة بعض هؤلاء المؤلفين الأكاديميين الجوهرية، بينما كانت في بعض الحالات (موهلمان) تعكس وبشكل مفصل كامل الدعاية الأكاديمية النازية. ولقد قاد هذا إلى سؤال صعب: من يتحمل المسؤولية؟

أسئلة المسؤولية

أنا لست محاميًا ولا فيلسوفًا أخلاقيًا ولست مؤرخًا، لكنني مع ذلك على قناعة بأن تقويم تاريخ الأنثروبولوجيا ينبغي أن يكون جهدًا مشتركًا بين مؤرخين عاديين من الأنثروبولوجيين المحترفين وبنفس القدر يقع على مؤرخين محترفين من أنثروبولوجيين عاديين والاثنان معًا ينبغي أن يكونا من خلفيات محلية ودولية.

من رحم هذه الاعتبارات يمكن أن يؤسس تقويم للمسؤولية التاريخية على بعض التجليات الأساسية لبحث آخر عن تاريخ النازية. وهذه الأعمال يمكن أن يقوم بها مؤرخون وعلماء علوم سياسية وخبراء قانون متبعين أولويات نظرية ومنهجية متنوعة يمكن للمرء أن يختار من بينها.

بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا الألمانية في خلال سنوات الحكم النازي، كنت قد قرنت حتى الآن بين الشبكات التي جارت النظام ووجود شريحة وسطى صغيرة للالتقاء مع النظام ومجموعة ضحايا الاضطهاد المبعدة والقلة التي قاومت. وكنت قد وضحت أن لحظات الاضطهاد تلك يمكن أن تحدث بين شبكات من جاروا النظام، وكانت هناك لحظات تعاون قد تقع من بين من كانوا يقاومون أو من بين

المضطهدين (فبالتأكيد كان تعاون بلايشتاينر محدودًا إلى حد ما). وعلى هذا الأساس، وبالبناء على نقطتين نهائيتين من القسم الأخير، لذلك فإن هذا النقاش تمهيدي للمسؤولية التاريخية لمن جاروا النظام. فإنني أفرق بين ثلاثة تصنيفات في مثل هذه المسؤولية. أولًا: قام بعض الأنثروبولوجيين بتحقيق مساهمات شخصية ناجحة في التدمير المهني أو التصفية الجسدية لأشخاص آخرين عن طريق التنديد بهم وعن طريق اقتراح أن يفقدوا أعمالهم وما إلى ذلك. وثانيًا: قام بعض الأنثروبولوجيين بتطبيق بحوث لمصلحة النازيين، كانت بحوثًا، في بعض الحالات، ذات مسؤولية بالمعنى الضيق للكلمة وكانت ستستفيد منها آلة القتل النازية أو ساهمت مباشرة فيها. ثالثًا: أعد بعض الأنثروبولوجيين دعاية واضحة للنظام النازي ووسّعوا أيديولوجيته عن طريق استخدام وسوء استخدام سلطتهم الأكاديمية والمهنية.

يشير السيناريو الذي يأخذنا إلى عام 1937 إلى كيف كانت المجموعات القيادية للأنثروبولوجيين الألمان منخرطة وبعمق من البداية في الجهد النازي متوسط المدى.

فلقد كان هناك أنثروبولوجيون قياديون من بين أعضاء الوفد الألماني إلى مؤتمر السلام للاتحاد الدولي للعلوم الأنثروبولوجية والإثنولوجية الذي عقد في كوبنهاغن في بداية آب/ أغسطس عام 1938. وكان رئيس الوفد الألماني أوجين فيشر وكان مصحوبًا بتلميذه أوتمار فون فيرشوير. وكان فيشر يومذاك مدير معهد القيصر فيلهلم البرليني للأنثروبولوجيا الطبيعية منذ تأسيسه عام 1927. وكان أيضًا الروح الأساسية خلف التفصيل النازي لقوانين نورمبرغ العنصرية. وحتى وقت تقاعده في عام 1942 قدم فيشر وأفراد معهده العديد من «التقويمات العنصرية» وقدموا تقويمات في خلال سنوات الحكم النازي كانت حاسمة لإرسال العديد من البشر إلى موتهم في معسكرات الاعتقال وإلى أماكن أخرى. وقام فيشر ومعهده بتنفيذ دورات سريعة لأطباء الميليشيات النازية SS حتى يقوموا بنشاطهم المختار في معسكرات الموت. وسعى فيشر من أجل بحوثه للحصول على أجزاء من أجسام السجناء في السجون والمشافي ومعسكرات الاعتقال. وكان فيرشوير

سيصبح خلف فيشر في معهد برلين عام 1942. وبعد الحرب أصبح فيشر الذي توفي عام 1967 عضو شرف في الجمعية الألمانية الأنثروبولوجية وهي منظمة للأنثروبولوجيين الطبيعيين في ألمانيا الغربية.

كان هناك عضو آخر هو جوزيف منغيل من أعضاء الوفد الأنثروبولوجي في كوبنهاغن وما كان مشهورًا آنذاك لكنه كان سيصل إلى شهرة شريرة لاحقًا. ولقد كان تلميذًا لفيرشوير ومساعدًا له. وفي خلال الحرب كان سيصبح منغيل، الطبيب المسؤول في معسكر الموت في أوشفيتز، وكان شخصيًا يشرف على مقصلة أوشفيتز السيئة السمعة، ليختار عددًا لا يحصى من المساجين الذاهبين مباشرة للموت في غرفة الغاز لاختباراته. واستطاع منغيل بعد الحرب الهرب إلى أميركا الجنوبية ولم يقدّم للعدالة قط.

هكذا كان وفد كوبنهاغن في الوقت نفسه يعرض للعالم الخارجي وللأكاديمية الألمانية بأن الأنثروبولوجيا الطبيعية اكتسبت هيمنة رسمية على جميع الحقول الأخرى والتي كانت ممثلة في ما قبل في التاريخ (الآثار) وفي الفولكلور (الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية). وكانت الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية الألمانية ممثلة في كوبنهاغن بشخصيتها المحترمة دوليًا، ريتشارد تورنوالد والذي كانت شهرته مقدرة عند الجمهور الدولي الأكاديمي. ومن الجدير بالذكر، وربما كان مرتبطًا بالتماسك السياسي الداخلي وهو أن يكون بومان منتميًا إلى الدائرة الداخلية المسؤولة عن الوفد[42].

لقد كان أوجين فيشر، وهو باحث تطبيقي بحلول عام 1937، قد أصبح مرتكب جرائم مكتبية، وأصبح جوزيف مينغل قاتلًا جماهيريًا في المستقبل القريب، وهرمان بومان مؤرخًا انتشاريًا ومرشد فيشر، وأخيرًا الانتشاري المشهور ريتشارد تورنوالد: لقد كانت هذه المجموعة جوهر الوفد الرسمي للأنثروبولوجيين الألمان في كوبنهاغن[43]. وهذا يوضح كم كانت الأنثروبولوجيا

---

(42) المصدر نفسه، ص 53.

(43) Linimayr, *Wiener Völkerkunde im Nationalsozialismus: Ansätze zu einer NS-Wissenschaft*, p. 67, and Byer, Ibid., p. 53.

السوسيوثقافية أحيانًا قريبة جدًا مؤسسيًا ورمزيًا إن لم تكن فكريًا أو قانونيًا مع العديد من مرتكبي الجرائم الأكاديمية المركزية للمحرقة وجرائم الحرب. وينبغي أن نضيف أنه على الرغم من أن الأنثروبولوجيين السوسيوثقافيين كانوا قريبين جدًا من مرتكبي الجرائم المركزيين هؤلاء، إلا أنهم ما كانوا مشابهين لهم وإن كان العديد منهم يعرفونهم بل حتى يدعمونهم.

طقم شخصيات وفد كوبنهاغن هذا كان يوازي بشكل جيد تصنيفات المسؤولية الثلاثة الذي كنت قد اقترحته. فمنغيل وفيشر ساهما شخصيًا بمساهمات في تدمير آخرين. وفيشر وفيرشوير ومنغيل قاموا ببحوث تطبيقية استفادت من أو أسهمت لمصلحة آلة الموت النازية كما فعل تورنوالد بدرجة أقل عن طريق الإشراف على بحث جوستين، وساهم فيشر بشكل واضح بحملات دعائية لمصلحة النظام النازي. وبعيدًا عن هذا، قد يجادل المرء بأنه في الوقت الذي كان قد عقد فيه مؤتمر كوبنهاغن ما كانت الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية قد وجدت بعد قائدها النشط للقيام بالدعاية النازية وهو ما سيتم سريعًا كما سنرى.

كانت هناك تصرفات أخرى للأنثروبولوجيين الألمان تلائم هذه التصنيفات الثلاثة للمسؤولية. أولًا: أنتجت «التقويمات العنصرية» مساهمات شخصية لتدمير آخرين. وكان الأنثروبولوجيون الطبيعيون الأكثر مسؤولية في هذا الخصوص، ولكن كان من بينهم من طالبوا بالاندماج في الاهتمامات السوسيوثقافية (فيشر وريشه) وحتى أن بعض الخبراء الفيزيقيين كانوا بشكل أولي أنثروبولوجيين سوسيوثقافيين (هايدريش).

وبينما كان بعض الأنثروبولوجيين مثل جستن يعمل بنشاط في اضطهاد الغجروالسينتي، ساهم آخرون في الجرائم الجماعية ضد اليهود. وفي شرق وسط أوروبا، سعى عالمان من علماء الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية للترويج لمسارهما المهني عن طريق تقديم مساهمات عملية عبر تسجيل هذه الأعمال الإجرامية النازية الألمانية: هما أدولف بلوغل وهو تلميذ من فيينا من تلاميذ فريتز روك وكان عضوًا في الحزب النازي منذ عام 1920 وانغبورغ سيدو وكان من تلاميذ كوبرز وفروبينيوس في البداية ولاحقًا من تلاميذ ريتشارد تورنوالد. وكان كلاهما

منذ عام 1941 قد عمل في قسم الإثنولوجيا في معهد عمال ألمانيا الشرقية في كراكوف، وقام بتنفيذ دراسات إمبريقية ومفاهيمية لمصلحة «النظام الأوروبي الجديد» الداعي لاستمرار الاحتلال النازي هناك، وشملت هذه الدراسات اقتراحات «العنونة» أو بحسب كلمات بلوغل «كأول أساس للحل النهائي للمسألة اليهودية». وكان قد استقدم وايرماخت بلوغل عام 1942 وغادر سيدو المعهد عام 1943[44].

تميز هذا النشاط «الأكاديمية التطبيقية» بشكل إضافي عن جهد الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية المرتبطة بأمن السلطات النازية والتي لم يكن من الممكن تجنبها والتي كانت ضارة بالآخرين. وهناك حالة توضيحية في حالة الانتشاري الثقافي فالتر كريكبيرغ، الذي كنت قد ناقشت أمره بوصفه مصمم المادة الأميركية في متحف برلين، والذي خلف كونراد تيودور بروس وصاحب الجدل غير السعيد والذي كان يعد تقارير في خمسة من الزملاء إلى السلطات[45]، وبعد عام 1945 رُقي ليصبح المدير الجديد لمتحف برلين. وهناك حالة توضيحية، هي حالة الوظيفي المختص في أفريقيا غونتر فاغنر. ففي بداية الحرب عاد من بريطانيا إلى ألمانيا حيث تقلد منصبًا في المكتب السياسي الاستعماري في الحزب النازي وآخر في وزارة الدعاية تحت سلطة جوزف غوبلز. وكان مسؤولًا في خلال الحرب من بين مسؤوليات أخرى مراقبة الأنثروبولوجيين الاجتماعيين وتقديم رخص النشر لهم[46]. وكان تعاون فاغنر المباشر مع الوزارة دعم «الفعل ضد السامية» في ما بين عامي 1939 و 1940 لكنه أمر لا يمكن توضيحه بعد بشكل تفصيلي. فلقد كانت هذه الوحدة متورطة في خطط نازية مبكرة للترحيل الجماعي الجماهيري لليهود إلى مدغشقر[47].

---

(44) U. Michel, «Ethnopolitische Reorganisationsforschung am Institut für Deutsche Ostarbeit in Krakau,» in: *Ethnologie und Nationalsozialismus*, ed. by B. Streck (Gehren: Escher, 2000), pp. 160-162.

(45) Byer, D. *Der Fall Hugo Bernatzik: Ein Leben zwischen Ethnologie und Öffentlichkeit 1897-1953*, p. 394.

(46) Mischek, *Leben und Werk Günter Wagners (1908-1952)*, pp. 84-113, and Byer, Ibid., p. 303 and 388.

(47) Mischek, «Autorität außerhalb des Fachs. Diedrich Westermann und Eugen Fischer.» pp. 85-87.

ثانيًا: قام بعضهم بإجراء بحث تطبيقي لمصلحة النظام النازي في حقول علمية محورية عديدة. كان أحدها عبارة عن تقويمات عنصرية وبعيدًا عن فيشر وموظفي متحفه في برلين، كان أوتو ريشه ومساعدوه في لايبزغ منخرطين بقوة في هذا النشاط[48]. وقد يُشار للأنثروبولوجي السوسيوثقافي المختص في أفريقيا مارتن هايدريش أيضًا هنا، فلقد ترقى من درسدن إلى كولون في عام 1940، وأصبح مدير المتحف هناك. وفي مناسبات عديدة قدم تقويمات عرقية مهنية لمكتب السياسة العرقية. وبعد الحرب تمكن من البقاء في مناصبه في كولون[49].

وانخرط حقل بحثي مركزي آخر في «البعثات أو الحملات العلمية» التي أُعدت من أجل الحرب أو لدعم الحرب. ومن الأمثلة على ذلك بعثة الهندكوش (Hindukush) الألمانية لعام 1935[50] وفريق فالتر شايفر في منتصف ثلاثينيات القرن العشرين التي بعثت إلى التيبت[51]. فبدعم من معهد هيملر للأبحاث الأركيولوجية (Ahnenrbe)، استكشف فريق شايفر ما إذا كانت التيبت حليف حرب محتملًا، وسواء ما إذا كان شعيرها وأحصنتها يمكن أن تستخدم للحروب الشتوية في أوروبا، وما إذا كان ارتفاعها العالي يسمح بتقديم تنبؤ بالمناخ يمكن الاعتماد عليه في الحروب الجوية. إضافة إلى أن الأنثروبولوجي برونو بيرغر قام بأخذ قياسات للتيبتيين ليصل إلى إجابات على جدال ثار حول أصولهم الشمالية أو أن لهم أصولًا جرمانية شرقية. وفي خلال الحرب، سعى للحصول على هياكل عظمية من معسكر سويتيس للقيام بمقاربات مع هذه البيانات التيبتية[52] ومع ذلك كان هناك بحث تطبيقي في الدراسات الاستعمارية، والذي بطبيعة الحال حالت الحرب دون تحقيقه عمليًا بشكل فعّال في معظم أجزاء أفريقيا وآسيا. والتبعات المترتبة لأمثال هذه الدراسات الاستعمارية التي قام بها ريتشارد تورنوالد وبومان

(48) Byer, Ibid, and Geisenhainer, «Rassenkunde zwischen Metaphorik und Metatheorie Otto Reche,» pp. 236-306.

(49) L. Putzstück, *«Symphonie in Moll»: Julius Lips und die Kölner Völkerkunde* (Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft, 1995).

(50) Mischek, «Autorität außerhalb des Fachs. Diedrich Westermann und Eugen Fischer,» p. 134.

(51) M. Brauen, *Traumwelt Tibet: Westliche Trugbilder* (Bern: Haupt, 2000).

(52) المصدر نفسه.

وبرناتسيك لمصلحة ألمانيا النازية لهذا لا يمكن مقارنتها على الإطلاق بالتقويمات العنصرية.

ثالثًا، انخرط الأنثروبولوجيون السوسيوثقافيون في «الدعاية الأكاديمية» لمصلحة النظام النازي. فحتى أواخر ثلاثينيات القرن العشرين كان بالإمكان توصيف هذه الدعاية في شكل نظرة استعلائية عامة وبطريقة عنصرية، وبصورة أدق بشكل معادٍ لليهود تخصيصًا وكلاهما معًا. فلقد كان جزءًا من عروض المتاحف والمطبوعات الأنثروبولوجية الناجحة في سوق الكتب الواسعة الرواج وما إلى ذلك. وكان بعض كلّ هذا الجهد يأتي من اهتمام وقناعة، وبعضها كان عبارة عن تمجيد وغزل استغلالي للفرصة وانتهازي، وكان يبدو موضة واسعة الشيوع، وكان بعضهم يفعل ذلك لمجرد القيام بالحد الأدنى لواجب ما ينبغي أن يقوم به المتحف من أعمال. ومع ذلك فإن هذه النزعة العنصرية الأكاديمية الواسعة لم تقد بسرعة لظهور أيديولوجيات مناصرة بشكل واضح للنازية بين الأنثروبولوجيين السوسيوثقافيين (على الرغم من أن كراوزِه وآخرين حاولوا بأفضل ما لديهم فعل ذلك) كما كان واضحًا في فحص لوفد كوبنهاغن عام 1938. لكن مع حلول ذلك الوقت، كان هناك شخص ممن كانوا يعملون بجد ونشاط لردم هذه الهوة. وكان ذلك الشخص هو فيلهلم إميل موهلمان من(عام 1904 إلى عام 1988) الذي اعتبره أعظم مؤثر وأذكى مؤدلج نازي للدراسات الأكاديمية الفولكلورية[53].

كان موهلمان، الذي درس أولًا الأنثروبولوجيا الطبيعية مع فيشر في فرايبورغ وبرلين وأتم دراساته للدكتوراه في الأنثروبولوجيا الاجتماعية مع ريتشارد تورنوالد في برلين، وبرز كتمليذ واعد يشارك في توجه تورنوالد الذي يقوم على تداخل الحقول العلمية، إضافة إلى تأكيد تورنوالد على البحث الإثنوغرافي الميداني. ومثله مثل أستاذه ووظيفيين ألمان آخرين، نقول كان موهلمان يرى أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية مرتبطة بشكل أساس بعلم الاجتماع، وهو ما كان يعكس هدف تأسيس مقابل ألماني للنموذج البريطاني. ومع ذلك فإن موهلمان

---

(53) Streck, ed., *Ethnologie und Nationalsozialismus*, p. 9, and Michel, «Wilhelm Emil Mühlmann (1904-1988) ein deutscher Professor, Amnesie und Amnestie: Zum Verhältnis von Ethnologie und Politik im Nationalsozialismus».

تخطى هذا المنوال الوظيفي عن طريق اتباع توجه يعتمد على تداخل الحقول العلمية في اتجاهين. فعلى المستوى الأكثر تجريدًا وعلى المستوى النظري، سعى لدمج المحور الأنثروبولوجي الاجتماعي - السوسيولوجي مع الفلسفة، وعلى وجه الخصوص بالفلسفة الظواهرية الألمانية. وعلى المستوى الإمبريقي والوجودي، سعى لأن يجعل الأنثروبولوجيا الطبيعية العرقية الأساس العميق لكل الجهد لتداخل الحقول العلمية.

كان موهلمان من البداية محوريًا بين الأنثروبولوجيين السوسيوثقافيين في ألمانيا في بذل جهد توحيد حقلهم وإدماجه مع الأنثروبولوجيا الطبيعية. وما قد لخص في رسالة بداية عام 1933 المرفوعة إلى هتلر من أنثروبولوجيين آخرين نفذها موهلمان. فلقد كان تعريفه للعرق يشمل عوامل سوسيوثقافية وكان يقبل بعض جوانب الاندماج العرقي. وكان واحدًا من أوائل كتب موهلمان الرئيسة كتابه المعنون **مناهج الفولكلور** عام 1938، والذي تمتد صياغته مفاهيميًا على أنه يشكل البديل الوظيفي الألماني لمجلد منافس يحمل نفس العنوان صدر في فيينا ألفه شميدت بعنوان **دليل مناهج الفولكلور** والذي كانت أيامه تعد قد ولت من المنظور النازي. وكان قد قصد من الكتابين أن يتجاوزا كتاب غرابنر القديم الصادر عام 1911 بعنوان **منهج دراسة الإثنولوجيا** وليصبحا المناهج المعيارية الجديدة للدراسة الميدانية في ألمانيا. وكان كتاب موهلمان والمقرر الدراسي الذي قام بتحريره بروس يشكلان طريقًا للوظيفية الأساسية ومؤشرات على تحولات الأنثروبولوجيا الاجتماعية التدريجية واندماجها في الرايخ النازي.

بحسب المعايير النازية، ترك مجلد موهلمان الصادر عام 1938 رغبات قليلة غير مكتملة. ففي شعاره، احتفل الكتاب بضم النمسا. وكان جدل كتاب «المنهج» المحوري يتعارض بشكل صارخ مع وجهة نظر باستيان «القديمة» حول وحدة الإنسانية، وعوضًا عن ذلك كان يراهن لمصلحة دراسة الفروق العرقية. إضافة إلى ذلك، حدّد موهلمان أن هذا كان جزءًا من ضرورة إحداث «تدخل بيولوجي عميق» للإنسانية والعلوم الاجتماعية. وكان توجه «الدمج» و«تداخل الحقول» هذا في الأنثروبولوجيا، من وجهة نظر موهلمان، ينبغي أن يقدم لألمانيا توجهات جديدة في عالم «الشعوب الأجنبية» «المحيطة بها». وكان موهلمان

يجادل لمصلحة دعم قوانين نورمبيرغ العنصرية وضد الزيجات المختلطة عرقيًا وطالب بمهمات استعمارية جديدة.

ما كان رفض وجهات نظر باستيان منذ قبل نصف قرن، لم يكن ملاحظة جانبية، وإنما كان رفضًا محوريًا لرأيه. فمعظم الوظيفيين القدماء من أمثال بروس وتورنوالد ممن تدربوا على يد باستيان. وفي المقابل سعى موهلمان للحصول على منوال جديد كليًا سوف يجعل الداروينية الاجتماعية بشكل راديكالي، وهي الجوهرية في مفهوم تورنوالد لغربلة عن طريق إخضاعها للأنثروبولوجيا الطبيعية بشكل واضح وعلى الأساس العنصري للفروق العرقية. وللقيام بهذه المحاولة من أجل تحقيق تحول منوالي، كان موهلمان يحتاج إلى مفاهيم كانت تدور حول الشعب) (Volk) أو الإثنوس (Ethnos) الذي بدأ في استخدامه لمصطلح مرادف تقريبًا للفولك في خلال الحرب) والذي تكون فيه الأبعاد العرقية والاجتماعية مدمجة معًا. ومن الصعب إنكار أن عمل موهلمان كان يمثل نهاية تراكم جهد مستمر ليس من أجل الانفصال عن الماضي المشتق من باستيان أو من الانتشارية فحسب، ولكن أيضًا لتأسيس منوال توليفي جديد يطابق البرنامج والأيديولوجيا النازية بشكل لصيق جدًا.

بسبب هذا الجهد وأكثر من جهد آخر شبيه، حصل موهلمان على دعم إضافي من السلطات النازية. فلقد كان عضوًا مبكرًا في منظمة ميليشيا هتلر الجماهيرية SA وعضو الحزب النازي منذ عام 1935. وفي بحث أستاذيته عام 1939 كان يرى أن علم الفولكلور (volkerkunde) ينبغي أن يصبح علم اجتماع سياسي متداخل الإثنيات ويشمل دراسة شعوب كبيرة. ووافق كل من تورنوالد وفيشر وويسترمان على شهادة أستاذية موهلمان، بينما كان بروس، في مراجعته التي أعدها قبل وفاته مباشرة يعارض الموافقة الأكاديمية على هذه الأستاذية على أساس أنه يتوجب على موهلمان أن يقوم بإعادة النظر كليًا نحو الميدان، واتضح لاحقًا أن تقويم بروس كان صحيحًا وعلى حق. وبعد أن قضى موهلمان سنة في الجيش، أراد الحصول على الإعفاء عن الخدمة المرتبطة بالحرب بموافقة من روزنبيرغ شخصيًا حتى يتمكن من الاستمرار في عمله الأنثروبولوجي مع تركيز أوضح بكثير على المساحة المستهدفة من فكرة موهلمان عن «الشعوب الكبيرة» في أوروبا الشرقية.

وفي عام 1942 كان روزنبيرغ سيكون «وزير الرايخ للمناطق الشرقية المحتلة»، وتضم «المؤتمر الشرقي للباحثين الألمان» والذي ساهم فيه موهلمان وكان عليه جمع الجهد الأكاديمي لمصلحة خطط الرايخ في الشرق. وفي خلال هذه الفترة كانت إعادة التوجيه الإقليمي لموهلمان واهتماماته الأنثروبولوجية وتركيزه الشرق الأوروبي الجديد قد قاده إلى أن يبذل اهتمامًا خاصًا بالأقليات الألمانية في تلك الأجزاء من العالم.

كان في هذه السياقات أن فصّل بعض مفاهيمه الأساسية لمفهوم Volkstum (وجود «الشعب» المتجذر في العرق والثقافات)، ومفهوم Umvolkung («الجرمنة أو بشكل أكثر عمومية تحول شعب ما عن طريق تغير في الخصائص العرقية والثقافية، ومع ذلك بإمكان المصطلح أن يعني «أن يكون محاطًا بشعوب أخرى»)، ومفهوم uberfremdung (أو أن يكونوا اكتسحهم أجانب») ومفهوم Volkwerdung (أو «بروز» نوع جديد من الشعب عن طريق أمثال هذا التحول). وبحسب كتابات موهلمان ذات الصلة بالموضوع لأعوام 1942-1945 كما هو الحال في ما أوضح كاتب سيرته الذاتية يوت مايكل الذي أوضح بشكل جلي واستخدم أيضًا مصطلح Scheinvolker (أي شعوب مزورة). وهو مصطلح كان قد استعير من خبير الـ SS في القتل والتدمير جي تيش والذي سك المصطلح ليصف اليهود، وفصل موهلمان المفهوم لاحقًا. واستخدمه ليشير إلى «الأصناف الهجينة» و«الغجر» واليهود وسود الولايات المتحدة، والشعوب التي بلا صفات إثنية واضحة ممن غالبًا من أنكر عليهم الاندماج. ويقترح المصطلح قناعًا إثنيًا مقصودًا وقدمًا أكاديميًا ترجمة لمصداقية التمييز العنصري والاضطهاد(54).

هكذا بإعادة وجهته الأوروبية الشرقية، سعى موهلمان وعن قصد لأن يكسب أهمية «تطبيقية» للمنطقة في وقت عندما كان الرايخ يُعدّ لتنفيذ، بل وقام بتنفيذ، جرائم واسعة غير مسبوقة الأبعاد لتطبق خططه ولإحداث تغيير كامل في النظام الديموغرافي تحت هيمنة مستوطنين ألمان جدد، ومن الأقليات الألمانية القديمة

---

(54) Michel: «Neue ethnologische Forschungsansätze im Nationalsozialismus? Aus der Biographie von Wilhelm Emil Mühlmann (1904-1988),» and «Ethnopolitische Reorganisationsforschung am Institut für Deutsche Ostarbeit in Krakau».

في أوروبا الشرقية. لهذا دمج موهلمان أشكاله الأنثروبولوجية المعاد تنظيمها، ومفاهيم في لغة وأيديولوجيا الحزب النازي والـ SS وخبراءهم في إنهاء البشر. إضافة إلى ذلك عمل على «تطبيق» هذا المخزون المفاهيمي الجديد في أوروبا الشرقية عندما اقتربت الجرائم النازية من الوصول إلى قمتها هناك. باختصار، كان على موهلمان أن يعيد التقويم، وكذلك كان عليه أن يأخذ في الاعتبار أنثروبولوجية مؤدلجي المحرقة وأنثروبولوجيي الاستعمار أيضًا، ولا سيما ربما باستخدام، كل ما كانت له علاقة عملية بأوروبا الشرقية، مما كان للآخرين من خبرات لأفريقيا ومناطق أخرى. وبعد عام 1945 استمر موهلمان باعتباره شخصية مؤثرة جدًا في حقل الدراسات الفولكلورية (Volkerkunde) في ألمانيا الغربية.

تغيرات واستمراريات

قام بعض الأنثروبولوجيين والمؤرخين بعمل بعض البحوث المهمة حول دور الأنثروبولوجيا في فترة الرايخ الثالث. وقد نشرت معظم هذه البحوث منذ تسعينيات القرن العشرين بالألمانية. ومع قلة من بحوث الرواد من سنوات مبكرة، تمثل هذه البحوث جيلًا أول من البحوث في هذا الموضوع، ما يعني أن أي جملة تلخيصية ستكون جملة أو تعبيرًا غير ناضج بعد.

على أساس هذا الدليل والتفسيرات الجديدة المختلف حولها، فإن هذا الجيل الأول من الدراسات الدقيقة قاد إلى عدد من الاختلافات. وتمحور واحد من هذه الاختلافات حول أطروحة هانز فيشر الصادرة عام 1990 والقائلة بأن علم الفولكلور كان نسبيًا غير مهم للنظام النازي وأن هذا الحقل العلمي استطاع أن يتدبر أمر بقائه من دون أن يتأثر تقريبًا. وعلى الرغم من أن هذا قد يكون كذلك في بعض جوانب حالة هامبورغ التي فحصها بشكل أولي فيشر، ولكن تقودني دراستي الخاصة هنا إلى قبول وجهة نظر أولئك المؤلفين، من أمثال يورغن براون[55] وبرنارد ستريك[56]، الذين كانوا يرون العكس. ففي خلال سنوات الحكم النازي كان علم الإثنوغرافيا بالتأكيد أقل أهمية من حقول أخرى، مثل

(55) Braun, *Eine deutsche Karriere: Die Biographie des Ethnologen Hermann Baumann (1902-1971).*

(56) Jürgen Braun and Streck, ed., *Ethnologie und Nationalsozialismus*, (1995), p. 8.

العلوم الطبيعية التي كانت حاسمة للإنتاج الحربي ولجرائم المحرقة. وعن طريق إدماجها مع الأنثروبولوجيا الطبيعية، مع ذلك، أصبحت أكثر أهمية من العديد من الحقول الأكاديمية بما في ذلك الدراسات الفيلولوجية وحقول تاريخية عديدة. وبحسب معايير مؤسسية ومالية، وبحسب أعداد الموظفين العاملين، فإن علم الإثنوغرافيا ككل كان يمر بتجربة تراجع قوية تحت حكم النازيين وإنما عوضًا عن ذلك مر عبر عمليات ترويج لا بأس بها.

وهناك جدل ثان يتمحور حول أطروحة بيتر لينماير القائلة بأنه في خلال الرايخ الثالث كانت الإثنوغرافيا تمر بشكل راديكالي للتحول إلى «علم نازي»(57) ومرة أخرى، كان هذا التأكيد على الانقطاعات نوعًا ما موضع نقاش وجدل في حالة فيينا (قبل وبعد عام 1938) والتي كان قد فحصها لينماير بالتفصيل مع تغيرها الأكثر راديكالية في نوعية العاملين والتوجه. وكان هناك آخرون من مثل يوت مايكل(58) ممن قابلوا رأي لينماير بالإشارة إلى وجود استمراريات عامة قبل وبعد عام 1934 في الأنثروبولوجيا الثقافية الألمانية. وهنا يتوجب عليّ أن ألاحظ أن كلًا من الاستمرارية السلسة الناعمة في التحول بين عامي1934 و 1937 وما بعدها، ودليل الانقطاعات في القبول الجديد للدراسات الاستعمارية والعرقية تراكم مع موهلمان. فأي من هذه استمر (الاستمرارية أم الانقطاع؟ أترك هذا الأمر لجدل الخبراء الإضافي؟)، وما يمكن أن يُلخص عند هذه النقطة؟ مع ذلك، هو أن بعض هذه التغيرات والاستمراريات في الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية، والتي أضحت واضحة عند حوالى نهاية الحرب، مع هزيمة ألمانيا النازية.

مقارنة بالخسارة العامة في الأرواح والقتلى والفرص التي تسبب بها النظام النازي، وحروبه والخسائر التي كان قد تسبب فيها، وعليها يظهر أن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين كانوا معتدلين إن لم يكونوا غير مهمين. ومع ذلك بالنسبة إلى حقل أكاديمي صغير، إن أخذنا في الاعتبار القائمة الطويلة وغير الكاملة مع ذلك للممثلين الذين اضطهدوا أو من كان عليهم أن يهاجروا كانت

(57) Linimayr, *Wiener Völkerkunde im Nationalsozialismus: Ansätze zu einer NS-Wissenschaft.*

(58) Michel, «Ethnopolitische Reorganisationsforschung am Institut für Deutsche Ostarbeit in Krakau,» p. 164.

الخسائر كبيرة. وإذا كانت حالات سيغفريد نادل، وبول كيرشوف، وأريك وولف، قد أخذت أيضًا في الاعتبار في كل هذه القائمة فإن هجرة الأدمغة قبل الحرب أصبحت ظاهرة جلية ستكون استعادة العافية منها صعبة بالضرورة.

إضافة إلى أولئك الذين هاجروا أو توفوا في الحرب كمدنيين أو جنود (من مثل واحد من مساعدي جنسن على سبيل المثال) فإن إغواء النازية لأنثروبولوجيين مؤهلين مثل تورنوالد وفاغنر كان خسارة من نوع آخر، ونقصد بذلك إهدار رخيص لمهارات وقدرات ثمينة.

مع تحرك قوات الحلفاء قريبًا كانت قد تخلت مواقع الرايخ الأمامية عن أولئك الأنثروبولوجيين الاجتماعيين ممن أبقوهم لهتلر. فلقد هُجر معهد كراكوف وهرب بومان من فيينا إلى ألمانيا، وغادر العديد من أنصار النازيين (وإن لم يكن كلهم) ألمانيا الشرقية إلى ألمانيا الغربية، عندما وصل الجيش الأحمر أو عندما ألقت قوات الولايات المتحدة القبض عليهم كما كان الحال مع أوتو ريشه. فإنه كان سيحصل على «ميدالية تشريفية» نمساوية على «إنجازاته الأكاديمية» عام 1965[59]. وبعض أولئك الذين كانوا الممثلين المؤسسين للإثنوغرافيا (Volkerkunde) وبعض الحقول القريبة في خلال سنوات الحكم النازي، تركوا ألمانيا أيضًا مباشرة بعد الحرب. وبعضهم، من مثل جوزيف منغيل، ذهب إلى أميركا الجنوبية ليختفوا كمجرمي حرب. وكان هناك آخرون ممن لم تكن لهم سجلات شريرة لديهم فرص حتى يواصلوا اهتماماتهم الأكاديمية تحت أوضاع مؤسسية وجدوها جذابة، من أمثال غونتر فاغنر في جنوب أفريقيا وأوزوالد منغن في الأرجنتين[60].

أغلبية العلماء المشهورين، مع ذلك، لم يبقوا فقط على قيد الحياة، وإنما تمكنوا أيضًا من إعادة تأسيس أنفسهم في مهنهم الأكاديمية داخل ألمانيا، ونادرًا ما كانوا يخسرون مؤهلاتهم الأكاديمية لفترة طويلة على الرغم من أن بعضهم (بومان) خسرها لبعض الوقت.

---

(59) Geisenhainer, «Rassenkunde zwischen Metaphorik und Metatheorie Otto Reche,» pp. 402-406.

(60) P. Kohl and J. A. P. Gollan, «Religion, Politics, and Prehistory: Reassessing the Lingering Legacy of Oswald Menghin,» *Current Anthropology*, vol. 43 (2002).

في ظل الحكم الشيوعي في ألمانيا الشرقية (بدأ علم الإثنوغرافيا في المرور عبر نوع من التحول الراديكالي، فلقد بدأ بعض المهاجرين العائدين وبعض أيديولوجيي الحزب في ترويج لإثنوغرافيا ماركسية دوغمائية هناك. أما الإثنوغرافيا في ألمانيا الغربية والنمسا، مع ذلك كان التحول للخروج من الفترة النازية في عمومه تدريجًا تقريبًا كما كان التحول إلى أجواء الرايخ الثالث آنذاك لأن بعض الممثلين الأساسيين من المدارس الكبرى القديمة لما يجدوا معاملة فاضلة من النازيين، فالعديد منهم وجدوا فرصتهم الثانية بعد عام 1945. وآنيًا كان العديد من أشهر الأنصار للنازية في الأنثروبولوجيا الألمانية قانعين بأعمال أكاديمية أقل أهمية الآن، على الرغم من أن بعضهم تمكن من المحافظة على مناصبهم السابقة (من مثل هايدريش وبليشك) بل وهناك قلة حصلت على ترقيات (مثل كريكبيرغ). وإلى حد ما أصبحت النتيجة المؤسسية العامة واضحة في الأعوام القليلة التي تلت عام 1945. وهكذا وقع في ألمانيا الغربية والنمسا للإثنوغرافيا تدوير رئيس للعمل: فالأنصار النازيون السابقون غالبًا ما توجب عليهم التراجع إلى الخلف ليحتلوا مناصب ثانوية، بينما غالبًا ما عاد ممثلو المدارس الكبيرة إلى مناصبهم الأساسية، وكان تدوير الوظائف هذا قد استمر قدرًا لا بأس به من الاستمرارية الشخصية، وبقيت حالة فكرية. وضاعت فرص إعادة تجديد طال انتظارها للأنثروبولوجيا السوسيوثقافية.

الفصل الخامس

الأنثروبولوجيا في أربعة بلدان ناطقة بالألمانية عناصر أساسية لتطورات ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى عام 1989

بعد عام 1945 كان هناك توسع سريع للمؤسسات الأنثروبولوجية في سويسرا التي تمكنت من تجنب ويلات الحرب، وفي مقابل إعادة توجه بطيئة في كل مكان آخر في المنطقة الناطقة بالألمانية. وبالنسبة إلى إعادة بناء الحياة الأكاديمية في كل من ألمانيا الغربية والشرقية (جمهورية ألمانيا الحرة والجمهورية الديمقراطية الألمانية بالترتيب) وكذلك النمسا، لم ترقَ الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية إلى مستوى عالٍ على لائحة أولويات ما بعد الحرب. وكانت العوائق المالية والسياسية والفكرية هي الأسباب الأساسية في أن الأنثروبولوجيا في هذه الأجزاء الرئيسة من المنطقة الناطقة بالألمانية، أخذت وقتًا طويلًا جدًا حتى تعيد تنظيم نفسها بعد عام 1945. وكانت تعني اقتصاديًا القلة في البداية في الصرف على البحث الميداني، وتعني كذلك إعادة انطلاق مؤسسية. ففكريًا لم تثر عودة المدارس القديمة في الغرب، أي في الجمهورية الألمانية الحرة وفي النمسا، أي ابتكار، فقلة من المهاجرين فحسب (مثل روبرت هاين - غلدِرن) تمت دعوتهم للعودة إلى مناصبهم الأكاديمية، وكانت آثار هجرة الأدمغة قبل الحرب بدأت تُحَس نتائجها. وفي الوقت نفسه، فإن الجمهورية الديمقراطية الألمانية الشيوعية لم تطلق مزيدًا من الحماسة هناك لمصلحة حقل كان مهمَّشًا حتى في الاتحاد السوفياتي.

لقد استغرق الأنثروبولوجيون في المنطقة الناطقة بالألمانية عقدًا أو عقدين حتى يفهموا تمامًا كم كان عالم ما بعد ثلاثينيات القرن العشرين قد تغير بالنسبة إليهم في ما يتعلق باللغة والمكانة. فحتى أواخر ثلاثينيات القرن العشرين، كانت اللغة الألمانية لغة مفهومة بشكل واسع دوليًا على أنها لغة تواصل عامة في الحياة الأكاديمية. ولكن بعد عام 1945، أصبحت الإنكليزية لغة التواصل الأكاديمي الوحيدة في الغرب وإلى حد ما أصبحت الروسية هي لغة التواصل في الشرق. وقليل من الإنثروبولوجيين في المنطقة الناطقة بالألمانية كانوا قد دُربوا أو أُعدوا لهذه الحالة لسانيًا، وكذلك فكريًا. لهذه الأسباب جميعها، أصبحت الأنثروبولوجيا القادمة من المنطقة الناطقة بالألمانية تحتل نسبيًا عالمًا منكفئًا على ذاته وأقل عزلة، بطبيعة الحال، عما كان عليه الحال في خلال سنوات الحرب ولكنها لا تزال منقطعة عن التيار الدولي العام إلى حد كبير، لنقُل منقطعة عن علم الاجتماع أو الفلسفة في الألمانية. وفقد جيل كامل من الأنثروبولوجيين المكانة والشهرة الدولية العامة أو العلاقة التي كانت لها حتى عقد أو عقدين من قبل. وفي خمسينيات وستينيات القرن العشرين، نادرًا ما كان أي محرر بريطاني أو أميركي لأي مطبوعة أنثروبولوجية رئيسة سيدعو مؤلفًا ألمانيًا إلى المساهمة، فأمثال غونتر فاغنر كان قد ساهم في كتاب كل من ماير فورتس، وإدوارد، وإيفانز بريتشارد الصادر عام 1940. أما الآن فإن تلك الأيام ما عادت قائمة ويجب الانتظار طويلًا حتى تعود.

هذا تغيّر إلى حد ما مع الويلات الاجتماعية والفكرية في أواخر ستينيات وأوائل سبعينيات القرن العشرين التي أدخلت تطورات مكثفة أكثر في التوجهات الجديدة في الأنثروبولوجيا المحلية أيضًا. وسأتتبع هذا التسلسل حتى أواخر ثمانينيات القرن العشرين، والتي أحدثَ عندها سقوط جدار برلين تحولًا جديدًا في المناخ السياسي والمؤسسي وسرّع في تغيّر جيلي قائم.

عودة المدارس القديمة

عملية التحويل عن النازية بين الأنثروبولوجيين السوسيوثقافيين في ألمانيا والنمسا، لم تُدرس بشكل دقيق بعد. ويظهر أنه من الأمن، مع ذلك، القول إنه

في الغرب كانت موجة التحويل رمزية وتدريجية أكثر مما كانت عليه عمليات محسوسة مؤسسيًا وفكريًا بشكل كبير. فعلى المستوى الرمزي، أصبح مصطلح شعب (Volk) في النهاية قد سقط في الخزي بسبب استخدامه المركزي السابق في المصطلح النازي وكذلك مصطلح الأيديولوجيا. وبشكل مشابه خرج مصطلح عرق (Rasse) من الاستخدام والتداول الأكاديمي. وفي العقود التالية، غيرت العديد من المؤسسات المحلية أسماءها بالألمانية لتشمل كلمة إثنولوجيا عوضًا عن كلمة (Volkerkunde) (وإن حافظت المتاحف على مصطلح فولكلور في أسمائها لفترة مما فعلته المؤسسات الجامعية. وفي الجمهورية الألمانية الديمقراطية، أصبح المصطلح الجديد الذي يشير إلى الحقل هو الإثنوغرافيا عوضًا عن الإثنولوجيا). ولقد سبقت عملية إعادة التسمية، مؤسسيًا أو صاحبها تطور عميق جدًا هو: الفصل بين الأنثروبولوجيا الطبيعية والأنثروبولوجيا السوسيوثقافية تقريبًا في كل مكان في المنطقة الناطقة بالألمانية. ومنذ ما بعد فصل عام 1945 حافظت الأنثروبولوجيا الطبيعية والسوسيوثقافية على الانفصال الصارم في البلدان الناطقة بالألمانية في ما يتعلق بالتدريب الأكاديمي والمناصب البحثية التي كانت تتماشى مع خط الحالة العامة للأنثروبولوجيا السوسيوثقافية في أوروبا الغربية. وبخصوص الوجود المنفصل الطويل التأسسي للدراسات الفولكلورية مع ذلك، فإن السنوات المباشرة لما بعد عام 1945 لم تأت بأي تغيرات مؤسسية في البلدان الناطقة بالألمانية.

رمزيًا وإلى حد ما مؤسسيًا، كانت تغيرات ما بعد عام 1945 في الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية لهذا أكثر ظهورًا مما كانت عليه على المستوى المؤسسي وعلى مستوى الكادر الأكاديمي. وفي هذا الخصوص بقيت الاستمرارية العامة في الغرب، بينما حدثت بعض الانقطاعات أيضًا. وقليل من أولئك الذين قبلوا بقيام علاقات حميمة مع النازية حافظوا أو حسّنوا مناصبهم السابقة بعد عام 1945 (على سبيل المثال مارتن هايدريش، وفالتر كريكبيرغ) بينما آخرون (فيلهلم موهلمان وهرمان بومان) توجب عليهم الانتظار لبعض الوقت قبل أن يُسمح لهم باستعادة مهنهم. ومن الجدير بالملاحظة بالتأكيد أن في جمهورية ألمانيا الحرة، كان تقريبًا كل أنثروبولوجي سوسيوثقافي ممن كان قد مُنع أو حُرم في البداية من

العودة إلى الحياة الأكاديمية بعد عام 1945 بسبب علاقاته النازية السابقة، ولكن بعدها عندما قدم أي واحد منهم طلبًا للعودة إلى الحياة الأكاديمية حصل معظمهم على التصريح له بالانضمام، إما مباشرة وإما بعد مضي وقت قصير.

لهذا لا يمكن إرجاع السقوط في عدم الأهمية الدولية والجمود الفكري المحلي للأنثروبولوجيا السوسيوثقافية في البلدان الناطقة بالألمانية إلى التغيرات السياسية واللسانية الدولية المهيمنة في ما بعد سنوات الحرب العالمية الثانية، وكذلك لا يمكن إرجاع الأسباب لعدم وجود الدعم المالي المحلي، أو غلبة أولويات أخرى. فهجرة الأدمغة غير المسبوقة منذ سنوات ما قبل الحرب، والمصحوبة كذلك باستمراريات موظفي ومفكري ما بعد عام 1945 كانت لها حصتها في هذا التحول نحو عدم الأهمية الدولية والجمود المحلي. وعلى الرغم من أن العديد من أجيال ما قبل عام 1945 من الأنثروبولوجيين السوسيوثقافيين الأكاديميين أعادوا التفكير بإخلاص في الاتجاهات السابقة وبغضّ النظر عن حقيقة أن معظم جيل الفترة النازية حصل الآن على مناصب أقل أهمية مما كان يتقلدونها سابقًا، فلقد استمر ذلك الجيل مؤثرًا في الأكاديميات وبين التلاميذ.

على مدى العقود التالية، أولئك الذين كانوا داعمين بشكل ظاهر وعلني للنازية، عادوا تقريبًا مرة أخرى ولكن إلى مناصب أدنى، بينما عاد ممثلو المدارس الكبرى السابقة إلى الصدارة. فسرعان ما تقاعد ريتشارد تورنوالد (توفي عام 1954) وأصبح موهلمان (توفي عام 1988) أستاذ كرسي في ماينز وبعدها في هايدلبيرغ، وعاد بومان (توفي عام 1970) إلى البروز كمحاضر في فرانكفورت، وماينز ليصبح بعدها مرة أخرى أستاذ كرسي في ميونيخ، وتسلم أدولف جنسن (توفي عام 1965) دورًا مركزيًا في المورفولوجيا الثقافية في فرانكفورت، وعاد كل من فيلهلم شميدت (توفي عام 1954) وفيلهلم كوبرز (توفي عام 1961) إلى فيينا لإعادة تأسيس نظرية الدائرة الثقافية هناك.

في الوقت ذاته تم التعامل مع مسألة عودة بروز أنثروبولوجيا اجتماعية سويسرية بالألمانية لفترة كما لو أنها كانت ضاحية نظرية (theoretical suburb) لفرانكفورت وفيينا (بحسب عبارة إرنست غيلنر). وعلى سبيل المثال، في

فرايبورغ حافظت ارساليات SVD المتأثرة بشميدت على مقام أكاديمي مهم ومتقدم (وهذا ما سيتغير فحسب في ثمانينيات القرن العشرين). وكانت مجلة جماعة SVD الرائدة (*Anthropos*) **أنتروبوس** أيضًا قد برزت كواحدة من أبرز ثلاث أو أربع مجلات رائدة بالألمانية. وفي بازل مرت على مختص النسيج المشهور ألفرد بوهلير وفريقه فترة حتى يتمكنوا من الخروج من أسر المورفولوجيا الثقافية، ومن دائرة نظرية الدائرة الثقافية.

حتى أواخر خمسينيات القرن العشرين وبداية سيتينياته على الأقل، كانت الاتجاهات الثلاثة الأساسية موجودة من قبل، المورفولوجيا الثقافية، والانتشارية التاريخية، والوظيفية، مستمرة في الهيمنة في الغرب - أي في ألمانيا الغربية والنمسا وفي الأجزاء الناطقة بالألمانية في سويسرا[1] وحافظت هذه التقاليد الثلاثة على مفهوم (ثقافة) (kultur) ليس موضع تحدي، عبر عدد من الفلاتر، تعود إلى هيردِر.

قد قيل إن صيغة جنسن للمورفولوجيا الثقافية ربما فسرت على أنها تشكل الموازي الألماني الغربي الحدسي للخصوصية القوية التي كان تتبعها روث بنديكت وآخرون في تقليد بواز في الولايات المتحدة، لدرجة أن أنثروبولوجيا جنسن يمكن أن توازي أيضًا أنثروبولوجيا مارسيل غريول[2] من حيث الصياغات المفاهيمية وتوازي مدرسة غريول التالية. وعلى أساس عمله الميداني في أفريقيا وجزر مالوكو [في إندونيسيا] (Moluccas)، تتبع جنسن خطوات فروبنيوس في البحث عن «الروح» الثقافية الأكثر جوانية أو Paideuma في مراحلها الدورية الدائرية (ولهذا كانت *Paideuma* هي أيضًا اسمًا لمجلة رئيسة أخرى في ألمانيا). وكانت هذه أجندة عقلية أو مثالية جمعت بين الخصوصية والانتشارية الإقليمية. وكتاب جنسن الصادر عام 1948 بعنوان **وجهة نظر دينية مبكرة للعالم** وكتابه الصادر عام 1951 المعنون: **أساطير وعقائد الشعوب الطبيعية** (موجود منه صيغة

(1) W. Dostal and A. Gingrich, «German and Austrian Anthropology,» in: *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, ed. by A. Barnard and J. Spencer (London: Routledge, 1996).

(2) M. Griaule, *Masques dogons* (Paris: Institut d'ethnologie, 1938).

مختصرة في مجلة **الأنثروبولوجيا المعاصرة الصادرة** عام 1965) كان بطبيعة الحال يمكن الاعتماد عليها نسبيًا باعتبارها أعمالًا جيدة ألهمت قيام تلاميذ جنسن بعدد من المشروعات الميدانية الرئيسة والثانوية. وهذه الأعمال بقيت مهمة حيثما ذهبوا، فلقد كانت المادة الإثنوغرافية ثرية، لكن كان التفسير محدودًا بسبب هذه الاهتمامات النظرية المحددة. وقد ينتهي المرء بالقول إن تأثير جنسن كان صحيحًا بخصوص إثنوغرافيا معينة وإن كان، بحسب ما أرى، قد بقي ذا تأثير صوفي وجداني، وخصوصية، نظريًا.

ما كانت هذه، في حد ذاتها، أمرًا فريدًا بأنثروبولوجيا ألمانيا الغربية، إذ بالإمكان قول الأمر نفسه في فرنسا (غريول) والولايات المتحدة (بنديكت). وهناك، مع ذلك، كان كل من غريول وبنديكت يمثّل عنصرًا واحدًا في طيف واسع فحسب كان يشمل أيضًا توجهات نحو المستقبل. وداخل أنثروبولوجيا ألمانيا الغربية، ما كان «الطيف الأوسع» حول جنسن يشمل توجهات ذات توجه مستقبلي بل كان يشمل ممثلين ذوي «ماض نازي» من مثل كوبرز وهايدريش وموهلمان. وفي المقابل نجد لعمل كوبرز في برلين وموهلمان في ماينز، أن أنثروبولوجيا جنسن كانت تظهر على أنها تقدمية من المنظور المحلي، ولكنها كانت تمثل وبشكل متزايد، ميلًا محافظًا نسبيًا وميلًا ثقافيًا في الأنثروبولوجيا الغربية. وإذا ما قبلنا المقارنة الموازنة مع بنديكت وغروبيل، فإنه عندها كانت القوى الأكثر تقدمية ناشطة في مكان آخر، وكان هذا يُعد بطبيعة الحال، العصر الذهبي للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية.

في المقابل بقيت الانتشارية التاريخية معلقة تتأرجح في أشكال غير متجانسة. إذ استمر بومان ملتزمًا باهتماماته الأفريقية والانتشارية الإمبريقية. وفي حالته ربما كان من الممكن التمييز، حتى نقطة معينة، بين الرجل وعمله. فلقد كانت هناك عناصر انتشارية عنصرية واضحة في كتابه الرئيس عن أفريقيا، والذي أعاد تحريره لاحقًا تلاميذ بومان (بين عامَي 1975 و1979). ولكن على الرغم من ذلك، فإن بعض الخبراء يرون أن الدوائر الثقافية الإمبريقية بقيت نقطة مرجعية مثيرة. وقد يجادل المرء، بل إنها حتى تشبه كتاب جورج بينير مردوخ **أفريقيا** الصادر عام 1959، ولكنهم ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك في التفصيل والتفتح - وإذا كانت

الحالة بالفعل كذلك على الرغم من أنني لست خبيرًا في هذا، فإنني ما زلت شاكًا. فإن عمل بومان حول أفريقيا، وأعمال تلاميذه قد توصف على أنها نسخة متواضعة لوصف أفريقيا جنوب الصحراء بحسب ما قدمه كتاب **دليل لدراسة هنود أميركا الجنوبية** (ستوارد بين عامي 1946 و1949) والممثل في مكان آخر والقائم على أساس تبعات نظرية أعمق. إضافة إلى أنه في كتابه الصادر 1955 بعنوان **الجندر المزدوج** اتبع بومان خطوطًا جانبية مبدعة وطويلة الحياة في بحثه الذي انتهى إلى نشره في مجلد نهائي غني يدور حول حصول تحول طقوسي للجندر وسياقه الأصلي، والذي كان بومان يراه موجودًا في المجتمعات المركّبة. ويظهر أن هذا الكتاب بقي مساهمة مثيرة لموضوعه كذلك.

انتهت الصيغة اللاهوتية للانتشارية التاريخية في ظل شميدت وكوبرز إلى نهاية مبكرة عندما تقاعد رائداها الأساسيان وتوفيا في عام 1954 وعام 1961 بالترتيب. وأعلن خلف كوبرز، جوزيف هاكل مباشرة (وهو أول نمساوي المولد من خارج دائرة القساوسة يتقلد هذا الكرسي منذ تأسيس هذا المعهد) مع روبرت هاين - غيلدرن (وكان واحدًا من القلة الذين قدموا من المنفى) ومساعدته آنا هوهنوارت - غيرليشتاين وفالتر هيرسبورغ ممن أعلنوا أن نظرية شميدت عن الدائرة الثقافية نظرية لم تعد قائمة. وكان زمن المدرسة الأنثروبولوجية التابعة لطائفة SVD القريبة يسير إلى النهاية، وكانت طائفة SVD قد غيرت كليًا توجهها اللاهوتي والأكاديمي العام منذ ذلك الوقت. ومن استمر منهم في العمل كأنثروبولوجيين بإمكانهم الآن أن يوصلوا تفصيل وبشكل أكثر كثافة الخطأ الذي ربما كانت مدرسة فيينا السابقة كانت فيه الأفضل: القيام بجمع وتنظيم المادة المصدرية (هاكل وجوزيف هننيغر) وما كان هذا بعيدًا جدًا عما كان متخصص فيينا في الدراسات الأفريقية فالتر هيزنبرغ يقوم به من تفصيلات المنهجية الإثنوتاريخية في أوائل ستينيات القرن العشرين والتي حددت كيفية الكتابة التاريخية الوصفية للحوادث المحلية بحسب أفضل ما يمكن أن توثقه المصادر. وقام هاين غيلدرن من ناحية أخرى، بتتبع انتشاريته الأكثر تخمينية (على سبيل المثال من خلال دعمه لبعثة تورهايردال التي استعملت القوارب للبرهنة على وجود هجرات عبر المحيط الأطلسي إلى الأميركتين في الماضي) والتي بالتالي أثارت وجهات نظر متناقضة ومختلفة بين كل من تلميذيه كارل يتمار وفالتر دوستال.

توقف بعد أواخر خمسينيات وأوائل ستينيات القرن العشرين هذا اللاتجانس الجديد في فيينا وبشكل مشابه في سويسرا الناطقة بالألمانية لمصلحة الأنثروبولوجيا في الألمانيتين (الغربية والشرقية). فبينما كان هناك تنوع تعددي في مناخ الأعمال الأنثروبولوجية التي ظهرت بالفعل في العقد السابق لعام 1968 في النمسا وسويسرا الناطقة بالألمانية - حيث توجد أكبر مؤسستين أنثروبولوجيتين في المنطقة الناطقة بالألمانية - بقيت الحالة في ألمانيا الغربية أقل تعددية وأكثر محافظة لفترة أطول[3].

الوظيفية الألمانية التي قدم تورنوالد لها مصطلح علم اجتماع الإثنولوجي، تلقت دعمًا مؤسسيًا مهمًا جديدًا. فلقد حاول تورنوالد في سنوات حياته الأخيرة أن يقيم معهدًا لعلم النفس الاجتماعي والإثنولوجيا في جامعة غرب برلين الحرة، حيث أسست مجلة أنثروبولوجيا رئيسة بالألمانية هي مجلة *Soziologus*، (الاجتماع) التي أسَّسها تورنوالد، وكان مقرها هناك أيضًا. وبعد هذه الوحدة الرائدة لهذا المعهد الجامعي الحالي، أصبحت بسرعة تلميذة سابقة كان قد أشرف عليها تورنوالد وهي زغريد وستفال هيلبوش، مساعِدته. وتحت إشراف تورنوالد حصلت وستفال هيلبوش على الدكتوراه عام 1940 والأستاذية عام 1946، وفي عام 1959 أصبحت بروفسورة، وبعدها كانت أول أستاذ كرسي من الإناث في علم الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية في البلدان الناطقة بالألمانية. وعلى أساس عملها الميداني الواسع وتجربتها في العمل في المتحف أصبحت محللة إثنوغرافية ممتازة عن مجتمعات غرب ووسط آسيا، لكنها استمرت أيضًا في العمل في التقليد المبكر في دراسات الجندر عن طريق قيامها بتحليل عينة من المتحولات جنسيًا في جنوب العراق[4]. وقد يعتبر هذا نقطة قوية في الجانب الإيجابي في سجل تورنوالد المتناقض بشكل عام: ففي النهاية تمكن إرث أنثروبولوجي محدود قائم على أساس علوم اجتماعية غير عنصرية أن يتحقق.

---

(3) A. Gingrich, *Erkundungen: Themen der ethnologischen Forschung* (Wien: Böhlau, 1999a), pp. 156-159.

(4) B. Hauser-Schäublin, ed., *Ethnologische Frauenforschung: Ansätze, Methoden, Resultate* (Berlin: Reimer, 1991).

حصل غونتر فاغنر على عملية خلاصه من تهمة أن له نزعة نازية شخصية في عام 1948، وكان قد ساهم فيها كل من إيفانز بريتشارد، وفورتس وداريل فورد، وسيغفريد نادل، إذ قدموا شهادات مكتوبة تشير إلى كم كان باحثًا غير منحاز قبل الحرب. ولقد رفض فاغنر عروضًا قدمها له كل من تورنوالد وديدريتش وسترمان بأن يساهم في المعهد الجديد في غرب برلين، وحاول أن يحصل على منصب في بريطانيا، لكنه أخفق في ذلك في البداية. وقبيل وفاته المبكرة بقليل رفض عرضًا مغريًا وهو في جنوب أفريقيا للحصول على منصب الأستاذية في لندن، ويظهر أن رفضه قبول العرض يرجع لأسباب أسرية ولكي يتمكن من الاستمرار في متابعة «فرص القيام ببحوث ميدانية» كان يعمل فيها في وطنه الجديد كـ «موظف إثنولوجي مساعد»، وكان فاغنر قد بدأ يعمل لمصلحة قسم شؤون السكان الأصليين في جنوب أفريقيا في ذلك الوقت عندما كان الحزب القومي يملك مقاليد الحكم ويشرع في تأسيس نظام الفصل العنصري (الأبرتايد) السيئ السمعة.

كما هو حال الأنثروبولوجيين السوسيوثقافيين الألمان في تلك السنوات من أمثال فارنر أيزلين، وفريدريك ليمان، وبول ليرنر - بروِتس، وأوسون كوهلر، جمع فاغنر وثائق وأعد تقارير لنظام الفصل العنصري عن المجموعات الأفريقية في جنوب غرب أفريقيا (المعروفة بناميبيا اليوم) وفي جنوب أفريقيا. ولا يزال الأمر قيد النقاش ما إذا كانت هذه التقارير ذات أهمية محسوسة للسياسة الداخلية في جنوب أفريقيا أم لا. ولا تزال الصلة الألمانية بالأنثروبولوجيين في المجالات الأكاديمية والتطبيقية في جنوب أفريقيا تحت حكم نظام الحزب القومي الصاعد آنذاك لا يمكن إنكارها[5]. وداخل إطار تلك الصلة، مع ذلك ربما كان البعد الأيديولوجي والمفاهيمي هو أكثر أهمية من الجانب الإمبريقي: وبشكل خاص فإن تأسيس مفهوم هيرردِي جديد لا زمني لمفهوم «ثقافة» (Kultur) بالإمكان تتبع مساره في أيديولوجيا «الأفريكانز» من القوميين والعنصريين ممن كانوا يعيشون في تلك الفترة. وإلى حد ما فإن وجهات النظر هذه قد ألهمها بالفعل دروس

---

(5) W. D. Hammond-Tooke, *Imperfect Interpreters: South Africa's Anthropologists, 1920-1990* (Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1997), p. 113 and 116, and U. Mischek, *Leben und Werk Günter Wagners (1908-1952)* (Gehren: Escher, 2002).

الإثنوغرافيا المبكرة في الجامعة التي كانت تستخدم اللغة الأفريكانية في مدينة ستيلينبرغ منذ عشرينيات القرن العشرين، مع استمرار استخدام نسبي لبعض أدبيات الدراسات الإثنوغرافية الألمانية هناك[6]. وربما ما كان أهم لتاريخ الأنثروبولوجيا بالحقيقة هو أن مفهوم موهلمان للإثنوس (Ethnos) أصبح مؤثرًا جدًا في ما بين الأكاديميين والسياسيين القياديين في جنوب أفريقيا الداعين للفصل العنصري بما في ذلك هندريك فيرورد، وزير قسم شؤون السكان الأصليين ورئيس وزراء جنوب أفريقيا حتى عام 1966[7].

خلال تقلده عمله الأكاديمي قبل عام 1945، عمل موهلمان بجد وكد على تكريس نفسه كأكاديمي وكصاحب كفاءات ومهارات أكاديمية مشهود لها في الحقول العلمية التي عمل عليها، أما في ما بعد عام 1945 فقد أعاد كتابة العديد من الأعمال ونشرها وهي التي كان قد كتبها قبل 1945 مستخدمًا مصطلحات جديدة[8]. فكتابه المعنون **أعراق وإثنيات وثقافات**، على سبيل المثال، ظهر أول مرة في خلال الحرب وظهر عندها بعد عام 1945 في طبعة معاد تحريرها (1964)، وفي هذه الحالة أصبح العنوان بالإنكليزية **أعراق وشعوب وثقافات** وكان يستهدف الحفاظ على مصطلحات قديمة ذائعة الشهرة لسياقات جديدة. وهذا الكتاب مثّل واحدًا من جهد موهلمان المستمر للتنظير حول العلاقات الإثنية المتداخلة. هذا السياق الأساس لهذا الجهد قبل عام 1945 وللجهد ذي الصلة الذي بذله موهلمان يجعلني أشك بقدر كبير أن هذا الكتاب يمكن اعتباره سابقًا على كتاب فريدريك بارت **المجموعات الإثنية والحدود**[9] كما يجادل بعض الأنثروبولوجيين الناطقين بالألمانية بشكل مستمر.

---

(6) Hammond-Tooke, Ibid., pp. 58-69.

(7) J. S. Sharp, «Two Separate Developments: Anthropology in South Africa,» *Royal Anthropological Institute News*, vol. 36 (1980).

(8) C. Seidler, «*Wissenschaftsgeschichte nach der NS-Zeit: des Beispiel der Ethnologie: Die beiden deutschen Ethnologen Wilhelm Mühlmann (1904-1988) und Hermann Baumann (1902-1970)*,» (Contemporary History Thesis, Freiburg University, 2003).

(9) F. Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference. (Results of a Symposium Held at the University of Bergen, 23rd to 26th February 1967)* (Bergen: Universitetsforlaget, 1969).

ربما كان موهلمان أذكى بإصداره الكتاب بصيغته الجديدة، ولكن أيضًا إصدار أكبر يعبر عن ذاته في ما بعد عام 1945 كتابه المعنون *Chiliasmus and Nativismus*(10) (النزعة الألفية والأهلية) وكان يحتوي الجزء الأول من هذه المطبوعة ذات المجلدين على دراسة حالات تمت مراجعتها مكتبيًا من تلاميذ موهلمان عن الحركات الإحيائية (revitalist) في جنوب وشمال أميركا وفي أفريقيا جنوب الصحراء وفي أماكن أخرى. أما المجلد الثاني وكان قد كتبه موهلمان وحده، حلل فيه مادة تاريخية إضافية حول حركات السكان الأصليين والحركات الألفية التي كانت قائمة من الأيام المبكرة للتاريخ اليهودي والمسيحي واستمرت حتى القرن السادس عشر. وفي ظل ما توصل إليه من نتائج حاول موهلمان القول بأن هذه الحركات ظهرت في ظل أوضاع ضغوط خارجية وبسبب علاقات قوى غير متكافئة فرضت من الخارج. إضافة إلى ذلك اقترح موهلمان أنها جميعًا أظهرت طموح أصحابها في التوصل إلى نظام جديد عادل عن طريق اتباع قائد يقودهم إلى الخلاص وإعادة تأسيس جنة مفقودة. ولذلك الغرض فإنه كان يتوجب عليها التعبئة للتخلص من شرور الحاضر وهو جهد سينجم معه من دون شك سلسلة من الأفعال الجماهيرية.

قد تكون أمثال هذه التبصرات مثيرة ومقنعة، إلا أنها مع ذلك تشمل رسالة ضمنية أقل براءة مما قد يظهر في الوهلة الأولى. ففي عام 1933 كتب عضو شاب وناشط في الحزب النازي، كما كتب موهلمان مقالة عن حركة هتلر يصفها على أنها تشكل «مساهمة» ميّزها على أنها عبارة عن «نزعة عسكرية ألفية التوجه». وفي ظل هذه الخلفية، ربما بإمكان المرء أن يتعرف إلى بعد ذاتي في الكتاب الذي أصدره موهلمان عام 1961. حاول الأنثروبولوجي الألماني والنازي السابق أن يقيم عن طريق وسائل وأدوات أنثروبولوجية خاصة ما كانت ترمي إليه النازية. ومن أجل هذه الغاية عاد إلى فكرته التي قالها عام 1933. فوصف النازية كنوع خاص معين من حركة إحيائية هو بالفعل افتراض مفيد كما تم التأكيد عليه عام 1999 في كتاب إيريك وولف في كتابه الأخير المعنون *Envisioning Power* (تصور القوة).

---

(10) W. E. Mühlmann and A. M. Dauer, *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen* (Berlin: Reimer, 1961).

فوولف، اللاجىء اليهودي من فيينا، هربًا من النازية، والذي أصبح جنديًا من جنود الولايات المتحدة وممن حصلوا على أوسمة عالية في الحرب ضد هتلر، لم يتخل عن الأطروحة الإحيائية لموهلمان ولكنه استوعبها ليستخدمها لغرض مختلف[11]. فلقد استكشف الأشباه والاختلافات بين النازية ومجتمعين آخرين، مجتمع كواكيتول (Kwakiutl) ومجتمع الأزتِك (Aztec) حتى يحدد منطق القوة والأيديولوجيا في ظل أحوال كانت خاصة لكل حالة، متتبعًا بذلك مقاربة متوسطة المدى بين النسبية والعمومية (Universalism).

كان في بال موهلمان شيء آخر أيضًا، ففي مجلده الصادر عام 1961، خلط بُعد شرعية الذات المتأملة ببُعد ثان تبريري عميق، وذلك عن طريق دراسة الحركات الألفية والحركات الداعية لمصالح السكان الأصليين تقريبًا من جميع المجالات الثقافية والتاريخية وعن طريق التأكيد على المشتركات أكثر من التأكيد على الفروق في هذا الجهد، ولقد كان موهلمان يهدف وبشكل واضح إلى الوصول إلى تبرير منطقي عام بغضّ النظر عن السياق التاريخي والسوسيوثقافي. ولقد حاول هذا الأنثروبولوجي الألماني والنازي السابق أن يفسر، عن طريق وسائل وأدوات الأنثروبولوجيا، أن ظواهر مثل حدوث النازية، بطريقة أو أخرى، يمكن أن تقع في كل الأوقات وفي كل المجتمعات. بينما كان وولف سيستخدم حالات دراسة قليلة مختارة حتى يتمكن من القيام «بمقارنة مضبوطة»[12] حتى يحدد كلًا من الأشباه والاختلافات، فلقد استخدم موهلمان مقارنة عامة حتى يؤكد بشكل أولي المشتركات والنظائر. وبهذا الإجراء، سعى موهلمان لتقوية دور نماذج السلوك البشري العامة، التي ستكون مساعدة بالفعل إذا كان المرء مهتمًا وراغبًا في إضعاف حقل والتقليل من أهمية سياقات ما خاصة. لهذا نجده قد استخدم تبريرًا عامًا لإرساله الرسالة الضمنية بأن المسؤوليات والخيارات الفردية أقل أهمية إذا ما نظرنا إليها عبر عدسات الضروريات الكونية العامة.

---

(11) E. R. Wolf, *Envisioning Power Ideologies of Dominance and Crisis* (Berkeley: University of California Press, 1999), p. 198 and 281.

(12) A. Gingrich, «Gebrochene Kontexte einer prekären Ethnographie: Einleitende Überlegungen zum Frühwerk von Christoph Fürer-Haimendorf,» in: Introduction to H. Schäffler, *Begehrte Köpfe: Zum ethnographischen Werk von Christoph Fürer-Haimendorf* (Vienna: Boehlau, 2002).

ومن الواضح أن موهلمان تتبع أسلوبًا أيديولوجيًا استغلاليًا للفرص وذكيًا بما يتلاءم مع مصالحه في كل الفصول ومتماشيًا مع المتغيرات في موازين القوى: ففي الفترة النازية، وجه هجومه ضد إرث أدولف باستيان والمنوال العام القائل بوحدة النوع البشري حتى يروّج لنسبيته الهرمية والعنصرية. وللأغراض الديمقراطية عام 1961، جيّش وعبأ النزعة العامة التي هاجمها مرة بقسوة من أجل أن يوضح الآن أن النازية ما كانت سوى حالة استثنائية على الرغم من أنها ببساطة حالة من حالات السلوك البشري الاعتيادية في ظل أوضاعٍ خاصة معينة.

بحلول ستينيات القرن العشرين على الأقل، شعر العديد من الجيل الثاني من تلاميذ موهلمان بالتحيزات وأولويات استغلال الفرص عند أستاذهم. إلى حد أن هذا كان له أيضًا علاقة بواحد من كتبه المؤثرة الأخرى، **تاريخ الأنثروبولوجيا** (1948/ 1986). فقد قدم تاريخ الأنثروبولوجيا هذا تبريرية أحادية الجانب عميقة ومنظورًا ألماني المركزية في تطور الحقل. ومع أن هذا الكتاب أعيد نشره مرات عديدة حتى 1986، إلا أنه كان تقريبًا المقرر الدراسي الوحيد حول الموضوع المتوافر بالألمانية. واستطاع العديد من التلاميذ الرجوع إلى مقررات دراسية إنكليزية وفرنسية وعادوا إليها بالفعل أو أن أساتذتهم الجيدين اقترحوا عليهم أن يقوموا بذلك. فبينما لم يكن الحال كذلك، قبل ثلاثة أجيال للطلاب الناطقين بالألمانية ممن تعلموا تاريخ حقلهم العلمي من كتاب لشخص كان متورطًا بشكل كبير مع النازية.

ما كان بالمصادفة أنه في خلال الثورة الطلابية في عام 1968 وما بعدها، أن الطلاب المتمردين ممن درسوا الأنثروبولوجيا وسألوا أسئلة عن أساتذتهم ماذا كانوا يعملون في ظل النازية. فلقد كانت جامعة غرب برلين مركزًا لثورة الطلاب لكن كانت جامعة هايدلبيرغ واحدة من الأماكن المركزية الأخرى المهمة، وكان هذا بالتأكيد كذلك في الأنثروبولوجيا. ففي عام 1968 كان أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة هايدلبيرغ فيلهلم أميل موهلمان. وعندما اتهمه الطلاب المتمردون بأنه كان يقوم بنشاط يجاري فيه النازية، اختار موهلمان الاستقالة من منصبه والتقاعد.

عام 1968 وأنثروبولوجيا الجمهورية الديمقراطية الألمانية (ألمانيا الشرقية)

كانت لحوادث عام 1968 تبعات فكرية مختلفة في البلدان الناطقة بالألمانية، ولنقُل كانت مختلفة عما آلت إليه الأمور في باريس أو سان فرانسيسكو أو نيويورك. وكانت هذه التبعات مختلفة أيضًا للأنثروبولوجيا في ألمانيا عما كان عليه الحال في علم الاجتماع أو الفلسفة في اللغة الألمانية.

في الجزء الغربي من المنطقة الناطقة بالألمانية، كان الرفض والاحتجاج ضد حرب فيتنام مختلطًا برفض الصمت المستمر المحيط بالاحترام المحلي لقدماء النازيين. واختلط هذا بسرعة مع الاحتجاج ضد غزو حلف وارسو لتشيكوسلوفاكيا المجاورة التي فيها، لأول مرة منذ عام 1945، ساعد جيش ألماني في احتلال بلد آخر. وفي أثناء هذه الحركات الفكرية والاجتماعية، كانت تقوم مجادلات إبداعية في بعض الأكاديميات الألمانية الغربية، ففي علم الاجتماع على سبيل المثال عاد الآن منفي سابق هو تيودور أدورنو ومساعده الشاب يورغن هابرماس ليندمجا في المجادلة العظيمة في فرانكفورت حول الوضعية[13]، وفي المقابل حقق الجيل النقدي الجديد من تلاميذ الإثنوغرافيا في غرب ألمانيا نجاحًا باهرًا في البداية ولكن بعد حين أُصمِتوا بشكل كبير. وبعد بعض الوقت، كانت اجتماعات عامَي 1969 و1971 للجمعية الألمانية للإثنوغرافيا (DGA) قد انتهت إلى الإبقاء على توجهات أنثروبولوجية كانت سائدة في ألمانيا الغربية. ومع ذلك، فإن التغيرات المؤسسية المثيرة جدًا والقصيرة المدى التي نجم عنها تعيين الماركسي الأميركي ذي الطبع الصعب والمعزول اجتماعيًا لورنس كرادير والتي نتجت عنها استقالة موهلمان من منصبه في جامعة هايدلبيرغ، كانت تعد بطريقة أخرى عن تغيرات من النوع الأكثر تدريجية في الغرب.

للمفارقة يظهر أن حوادث عام 1968 كانت لها نقاط تأثير أكثر إيجابية على حقلنا في ألمانيا الشرقية منها في ألمانيا الغربية. ففي ظل حكم نظام فالتر ألبرخت

(13) T. W. Adorno, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (Berlin: Neuwied, 1969).

الستاليني المتأخر حتى عام 1970، كان للإثنوغرافيا والإثنولوجيا إمكانات قليلة جدًا. فلقد كانت بعض المجموعات المتحفية معترفًا بها، من مثل المجموعات التي كانت في درسدن ولايبزغ وكانت هناك فئة عمرية صغيرة جدًا من الأنثروبولوجيين توظف. وكان معظمهم من يتقلد مناصب سياسية وأيديولوجية ليس لهم أي اهتمام بالبحث الميداني. كان يوليوس ليبز وزوجته إيفا قد عادا من منفاهما في الولايات المتحدة إلى لايبزغ حيث أصبح يوليوس مديرًا للمعهد الأنثروبولوجي الذي سُمي لاحقًا باسمه، وكان مديرًا لجامعة لايبزغ عندما توفي مبكرًا وغدا بعد ذلك مباشرة أيقونة بمساعدة أرملته والحزب، أسهمت في إثارة العديد من الأسئلة منذ ذلك الوقت حول أصالة بعض أعماله.

استطاعت قلة من بين أفراد الجيل الأول من الإثنوغرافيين المدربين وتلاميذهم في ألمانيا الشرقية أن يقوموا بدراسات أرشيفية مهمة بل حتى القيام ببحوث ميدانية في ظل أوضاعٍ صعبة. فعلى سبيل المثال أكمل إنغبرغ وينكلمان بحثًا عام 1966 حول الاستعمار الإمبريالي الألماني، وقامت أرمغار سيلناو بإعداد بحث في غانا واستعملت في تنقلاتها دراجة نارية. وحصلت سيلناو على تدريب في جامعة غرب برلين على يد وستفال – هيلبوش قبل أن يتم بناء جدار برلين عام 1961. وضمن مجموعة السلطة القيادية من أنثروبولوجيي ألمانيا الشرقية في ستينيات وسبعينيات وأوائل ثمانينيات القرن العشرين، كانت سيلناو شخصًا مؤدلجًا وجامدًا حزبيًا ولكنها كانت أيضًا قد تمت ترقيتها بشكل اختياري بل وحتى أنها كانت شخصية اتسمت بحمايتها للأنثروبولوجيين الشباب. ولأنها ذات اعتقاد وإيمان ماركسيين وغير انتهازية، واتسمت في تدريبها الغربي وتجربتها الميدانية الخاصة، فإنها لم تمارس سيطرة سياسية فحسب بل إنها أيضًا شرعت في فرض معايير مهنية لا يمكن أن تقال في حق العديد من زملائها آنذاك في ألمانيا الشرقية.

كان تأثير حوادث عام 1968 في ألمانيا الشرقية هو أن الستاليني الجديد إريك هونكر أجبر ألبرخت الستاليني المتأخر على الاستقالة حتى يحول دون الذهاب في اتجاه مشابه لتلك الحوادث التي وقعت في تشيكوسلوفاكيا. فلقد سمح النظام

في البداية بإصلاحات محدودة في حقول عديدة في الثقافة المحلية والتعليم المحلي. وكان من نتائج ذلك التحول في خلال سنوات حكم هونكر الأولي نمو متواضع في عدد أعضاء هيئة التدريس والموظفين والطلاب وإمكانات البحوث في حقل الإثنوغرافيا والدراسات الإثنولوجية في ألمانيا الشرقية.

دعوني أوضح بشكل كبير أن التطور الذي كان يهيمن في ألمانيا الشرقية في العلوم الاجتماعية والتاريخية، هو عبارة عن تشوهات أيديولوجية لخدمة النظام في شرق برلين وموسكو. وأنتج الكثير من الأكاديميين القياديين أدبيات تكاد تكون دعاية، ونادرًا ما كان يسمح لأي إثنوغرافي بالسفر إلى الخارج من دون إذن خاص. وكانت نتائج العديد من البحوث مراقبة داخليًا قبل قبولها أكاديميًا، دعك عن نشرها، إن مُنح الإذن بالنشر على الإطلاق. ولقد عانى عدد لا بأس به من الباحثين الجيدين في حقلنا صدمات قوية في مساراتهم المهنية بسبب شجب البوليس السري (Stas) وتحذيراته، أو بسبب ضغوط سياسية من الحزب.

على الرغم من هذه الأوضاع الضّاغطة والمحدّدة، وعلى الرغم من وجود مراكز قوة لم تقبل أي نتائج أكاديمية ما لم تكن مفيدة للنظام نوعًا ما، تم إنجاز بعض الأعمال الجيدة. ففي خلال الفترة 1965-1985 تمكن عدد من الكتّاب الوصول إلى نتائج كانت في الحقيقة رائعة جدًا.

المناخ العام الذي أصبح يهيمن منذ توحيد ألمانيا يميل إلى تشويه كل ما تم إنجازه ويحمل شعار «الجمهورية الألمانية الديمقراطية السابقة» ولهذا فإن معظم هذه الأعمال أُهملت وبعض هؤلاء المؤلفين قاموا بعمل أفضل ما بوسعهم في ظل أوضاع كانت أقل تسهيلًا عن الأوضاع التي كانت سائدة في الغرب الناطق بالألمانية، وهم يستحقون أن يذكروا ويقدروا في سجل الأنثروبولوجيا الناطقة بالألمانية بين نهاية الحرب العالمية الثانية وسقوط جدار برلين. وإذا أخذنا عدد الدراسات الروسية في تلك الفترة من أعمال باحثين من أمثال: أناتولي خازانوف، وفيكتور كابو، وإيغور كريبنيك، فإن أعمال إثنوغرافيي وإثنومؤرخي ألمانيا الشرقية تمثل أفضل ما تم إنتاجه في حقلنا داخل الاتحاد السوفياتي.

من الأعمال التي تستحق التقدير في ألمانيا الشرقية دراسة ولفغانغ كونيغ عن

بدو الاشال- تيك في وسط آسيا وهي دراسة جيدة في نقاشات للبداوة الرعوية[14]. ويعد كتاب لوثار شتاين حول قبيلة شمر الجربا في شمال غرب العراق عبارة عن مساهمة جادة في دراسة أنثروبولوجيا شبه الجزيرة العربية[15] وكذلك دراسة ايدا إيك - شوالب في الهند حول الطبقات المغلقة (Cast)[16]، ودراسة هاينز إسرائيل التي اعتمدت على أرشيفات هرنهوتر لتاريخ اونت[17] وهي دراسة تفصيلية وتستكمل ما قامت به النسوية الأميركية الماركسية الأنثروبولوجية إليناور ليكوك. وكانت النوعية والمعايير المهنية التي تم التوصل إليها في ألمانيا الشرقية على الرغم من الأوضاع الصعبة غالبًا لا يمكن أن نجدها في الأعمال الأنثروبولوجية في ألمانيا الغربية منذ حوالى عام 1968.

الأنثروبولوجيا في ألمانيا الغربية بعد عام 1968

إذا كان التاريخ يستطيع أن يقدم أي إجابات لتفسير الحاضر، وهو رأي يمكن أن يكون موضع اعتراض، إذًا فإن تاريخ الأنثروبولوجيا الألمانية أمر معقد جدًا ولا يقدم سوى إجابات قليلة واضحة، ومن بينها أُوضح هنا إجابتين:

أولًا: يوضح هذا التاريخ كم هو سهل أن يصبح البحث الأكاديمي فاسدًا وأن يستخدم لأهداف سياسية سواء كان ذلك لهدف أم لا. فلقد كان الاستعمار والنزعة التسلطية الفاشية والنازية وجرائم المحرقة وكذلك السياسة الحزبية اليسارية والقمع الستاليني يُمارس على الأنثروبولوجيا الاجتماعية بطرق مختلفة ولكن مؤثرة. والأسئلة الملحة لم تعد هل كان هناك لهذا التأثير أمثلة أم لا وإنما

---

(14) W. König, *Die Achal-Teke: Zur Wirtschaft und Gesellschaft einer Turkmenen- Gruppe im XIX. Jahrhundert* (Berlin: Akademie-Verlag, 1962).

(15) L. Stein, *Die S˘ammar-G˘erba: Beduinen im Übergang vom Nomadismus zur Sesshaftigkeit* (Berlin: Akademie-Verlag, 1967).

(16) L. Icke-Schwalbe, «Die sozial-politische Rolle der Oberhäupter bei Adivasi-Gruppen in Zentralindien im Prozess der Industrialisierung,» *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, vol. 28 (1972).

(17) H. Israel, «Kulturwandel grönländischer Eskimo im 18: Jahrhundert Wandlungen in Gesellschaft und Wirtschaft unter dem Einfluss der Herrenhuter Brüdermission,» *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden*, Special issue 29 (1969).

كيف تعامل الأنثروبولوجيون في الماضي مع ذلك الأمر، وكيف كان يمكنهم أن يتعاملوا مع المصالح السياسية في المستقبل. إذ يُظهر تاريخ الأنثروبولوجيا بالألمانية أن الالتزام السياسي عن طريق استخدام وسائل أكاديمية لا يقدم جوابًا آمنا على الإطلاق. وعوضًا عن ذلك فإن هذا التاريخ يقترح بأن أتباع أنثروبولوجيا سوسيوثقافية جيدة في ظل افتراضات خلقية مسؤولة لديهم فرصة أفضل إن تمكنوا من الحفاظ على مسافة فكرية نقدية واستقلالية بعيدة عن مصالح سياسية علنية ظاهرة من أي نوع.

ثانيًا: يقدم تاريخ الأنثروبولوجيا في هذا الجزء من العالم جوابًا جزئيًا عن صعوبة مكانته الحاضرة في الألفية الجديدة. فلقد كان للأنثروبولوجيا مكانة هامشية نوعًا ما وكانت قد استبعدت ليس فحسب لأسباب تتعلق بأشكال من الهيمنة اللغوية المتحولة عالميًا بعد عام 1945، فبعد كل شيء، يوجد محليًا أكثر من سوق يمكنه أن يحافظ على الذات في سوق اللغة في الألمانية أكبر مما عليه الحال في اللغة الإسكندنافية أو الهولندية على سبيل المثال. إضافة إلى ذلك فإن بعض علماء الاجتماع الألمان من مثل هابرماس وأولريش بيك وجدوا جمهورًا لهم في الإنكليزية، لهذا فإن هناك أسبابًا أخرى على ما يظهر. فالأسباب اللسانية لهذا، وإن كانت ضرورية لفهم حاضر الأنثروبولوجيا في اللغة الألمانية، فإنها ليست أسبابًا كافية.

المكانة الحالية للأنثروبولوجيا في اللغة الألمانية معروفة أيضًا بتاريخها. ولقد كان ممثلو المدارس الكبيرة والصغيرة في مناصبهم حتى على الأقل في خمسينيات القرن العشرين وفي بعض الحالات حتى ثمانينيات القرن العشرين. وتعرض هذه المدارس الكبرى والصغرى عددًا من المزايا في سجلها، لكن لها أيضًا في سجلها إنجازات شريرة وسيئة السمعة كثيرًا. وإذا كان الممثلون المتأخرون لهذه المدارس حاولوا تدريب تلاميذهم بحسب أولوياتهم الخاصة حتى ثمانينيات القرن العشرين، فإنهم تمكنوا من بسط بعض التأثير على الحاضر. لكن الخبر الجيد هو أن هذا التأثير كان آخذًا في التلاشي والخفوت بدرجة متسارعة. ونادرًا ما استطاع تجديد نفسه، فاعتُمدت بدائل من طرف الأجيال اللاحقة. وكان هذا هو التأثير الدائم لعام 1968.

في الغرب الناطق بالألمانية، كانت التغيرات قصيرة الأمد التي استجدّت بسبب ثورة عام 1968، لها تأثير أقل مما كان متوقعًا على الأنثروبولوجيا. ففي هايدلبيرغ، كان خلف موهلمان غيتمار وهو من أتباع المدرسة الانتشارية ومن ذوي التوجه الإمبريقي مع تخصص في إقليم أوراسيا ووسطها. وتتبع في برلين الغربية لورنس كرادير اهتماماته الخاصة بآسيا الوسطى على أساس نسخة هرمانوتيكية تخمينية من الماركسية كانت ذات تأثير محدود في الأماكن الأخرى، باستثناء تحريره لمسودات ماركس الأنثروبولوجية، وفي فيينا سقط مدير المتحف هانز ماندورف في أعين الجمهور بسبب تهم نسبت إليه بأنه كان متعاونًا مع الـسي آي إيه (CIA) في جنوب شرق آسيا. والأهم كانت هناك تبعات متوسطة المدى لثورة عام 1968 على الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية في الغرب الناطق بالألمانية.

من ناحية أخرى، كانت هذه التغيرات متوسطة المدى تتعلق بالبيئة المؤسسية والفكرية. فبعد حوادث عام 1968، كان كل من علم الاجتماع والتاريخ والفلسفة قد غير نفسه بشكل عميق. ففي علم الاجتماع انخرطت شخصيات مؤثرة مثل هابرماس والسير كارل بوبر في جدل حول الوضعية. وفي حقل التاريخ أدخلت مفاهيم ومناهج جديدة مثل التاريخ البنيوي الذي أدخله هانز إلريش وهلر ومقاربات التاريخ من تحت. وخلق هذا بيئة فكرية جديدة مع عودة تأثير في البداية على الدراسات الفولكلورية. وفي ظل تأثير عمل هرمان بوزنجر وتلاميذه في توبنغن، أعيد اختراع الدراسات الفولكلورية في حركة بعيدًا عن الدراسات القومية الاتجاه للفولكلور، والتوجه نحو البحث الميداني القائم على أساس عمليات إثنوغرافيا سوسيوثقافية في الوطن. وفي النهاية صاحب هذا تغير واسع المدى في الاسم من دراسات فولكلورية إلى الإثنولوجيا الأوروبية مع تحول مرتين أو ثلاث مرات للعديد من أسماء الأقسام العلمية في الجامعات والمتاحف بالفولكلوركندة/ الإثنوولوجية في البلدان الناطقة بالألمانية، ولقد تمكنت الإثنولوجيا الأوروبية من تحويل نفسها إلى شريك جاد للأنثروبولوجيا السوسيوثقافية. وعلى الرغم من استمرارية الفروق حول جوانب منهجية وموضوعية معينة فإن إمكان الحوار والتعاون كان في نمو منذ ذلك الوقت.

شجعت هذه التغيرات التقدمية في العديد من البيئات الفكرية والمؤسسية أيضًا على قيام تغيرات داخل سياق الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية للغرب الناطق بالألمانية. وكان قد أشير إلى ذلك في عدد من المطبوعات الجديدة المؤثرة في سبعينيات القرن العشرين. فلقد حرر كل من فريتز كرامر وكريستيان سيغريست معًا كتابهما الذي كان من مجلدين[18] والذي كان عبارة عن بديل ليبرالي لمقرر موهلمان الدراسي الذي قدم لأجيال من التلاميذ الناطقين بالألمانية وممن كانوا حتى ذلك الوقت لا يملكون مهارات كافية في الإنكليزية، وقدموا لهم ترجمة المقررات الدراسية الكلاسيكية التي ألفها إيفانز بريتشارد، وفورتس، ومعاصروهم في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية حول أفريقيا. وبطريقة مقارنة نشر كريستيان ف. فيست كتابه المعنون **الطريق إلى أميركا**[19] والذي عرف فيه قراءه على تواريخ وثقافات شعوب أميركا الشمالية ولخص تبصرات الأنثروبولوجيين الأميركيين في ما يخصهم. وفي هذه الأثناء فإن كلًا من جورج غرونبورغ، وفالتر دوستال، قام بشكل مشترك بتحرير نصوص أنثروبولوجيي أميركا اللاتينية وممثليها من السكان الأصليين (native) في مؤتمر باربيدوس الأول لممثلي السكان الأصليين من الأميركتين والذي شارك غرونبورغ في تنظيمه[20].

أشارت هذه المطبوعة وغيرها من المطبوعات إلى انفتاح جديد في الأنثروبولوجيا في المنطقة الغربية الناطقة بالألمانية نحو اتجاه عام أحدث وأكثر اندماجًا مع التأكيد الجديد على مقاربات العلوم الاجتماعية والكتابة التاريخية غير التخمينية. وانعكس هذا أيضًا في سلسلة جديدة من التغيرات المؤسسية والجيلية. وكان على متاحف سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين الأنثروبولوجية أن تعيد تنظيم نفسها للفترة ما بعد الاستعمارية الجديدة، وتمكنت أن تفعل ذلك إلى حد ما بمساعدة الوسائل الإعلامية الجديدة وعن طريق محاولة جذب زوار جدد.

---

(18) F. Kramer and C. Sigrist, *Gesellschaften ohne Staat* (Frankfurt: Syndikat, 1978).

(19) C. F. Feest, *Das rote Amerika: Nordamerikas Indianer* (Wien: Europaverlag, 1976).

(20) W. Dostal, ed., *Die Situation der Indios in Südamerika: Grundlagen der interethnischen Konflikte der nichtandinen Indianer* (Wuppertal: Peter Hammer, 1975).

بدأت بعض أفضل المهارات البحثية والمحتملة في الأنثروبولوجيا في اللغة الألمانية في الظهور بعد عام 1968 في عدد كبير من المتاحف الكبرى والصغرى في البلدان الناطقة بالألمانية. وكانت الخبرة الإقليمية والتاريخية الجيدة واضحة جلية، وكان عدد من التخصصات في بعض الموضوعات يعاد إحياؤها في هذه المتاحف. وأحد الأمثلة على ذلك حالة متحف بازل، الذي بفضل جهد بدأه ألفرد بوهلر واستمرت أنا ماري سيلر - بالدنجر وآخرون في القيام به، مما جعله يصبح مركزًا ذا سمعة عولمية للبحوث عن النسيج. ومن الأمثلة الأخرى الدليل المنتظم في ما يخص الثقافة المادية المعروف بالعنوان: **التكنولوجيا والآثار في الإثنولوجيا** وهو مشروع بدأه هيرشبرغ واستمر بالعمل فيه فيست وألفرد جاناتا[21]. ومرت الأنثروبولوجيا المرئية بسلسلة من الإصلاحات بعد عام 1948 أيضًا. وكان هناك إرث بصري يماثل السجل الأنثروبولوجي المكتوب بالألمانية، لهذا أعيد تقويمه وكان قد وجد أساسًا جديدًا في موسوعة السينماتوغرافية الصادرة في غوتنغن.

كانت هذه التغيرات المؤسسة الأساسية في الإثنولوجيا كما أصبح اسمها الأكثر شيوعًا في الغرب الناطق بالألمانية. وسأختم بمراجعة موجزة للاتجاهات الأساسية وممثليها قبل عام 1989.

مع حلول سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، فإن هذه الاتجاهات الأساسية للإثنولوجيا كانت قد بدأت في تحول قاد بعيدًا عن التوجهات الثلاثة المبكرة لفترة ما قبل 1945. في المدارس القديمة وفي الاتجاهين الأساسيين لما قبل عام 1989، الأنثروبولوجيا التاريخية والأنثروبولوجيا الاجتماعية. وإذا ما أخذنا مجموعة مع بعضها هذه الاتجاهات معًا فإننا نجد استمراريات قليلة مرتبطة مع إرث الماضي المحلي ومع عناصر أكثر من اللاتجانس الجديد هو ما مهد الطريق للحاضر.

لقد طورت الأنثروبولوجيا التاريخية واحدًا من مواقعها القوية في المتاحف،

---

(21) W. Hirschberg, C. F. Feest and A. Janata, eds., *Technologie und Ergologie in der Völkerkunde* (Berlin: Reimer, 1966 and 1989).

حيث الخبرة الإقليمية والمادة الأرشيفية روجت لتتخطى بشكل مبكر المناهج التخمينية في كتابة التاريخ. ولقد اختلط هذا بشكل جيد مع الإرث الفيلولوجي المهم في الألمانية المشتق من عصر الأنوار... والإنسانيات في الأكاديميات الناطقة بالألمانية غنية بشكل كبير بأقسام علمية متخصصة خرجت من رحم هذا التقليد الفيلولوجي في الدراسات اليابانية والصينية والهندية والتيبتية، وفي الدراسات العربية والتركية والفارسية وما إلى ذلك. وعلى الرغم من أنها كانت لا تزال تعاني بعض الشيء من النزعة الاستشراقية التي كان إدوار سعيد قد انتقدها[22] ومرت هذه التقاليد وسجلات البحث بإصلاحات خاصة بها، بينما أثارت بشكل كبير الأنثروبولوجيا التاريخية وأثرت في الوقت نفسه فيها. وعلى وجه الخصوص أكسب التخصص الإقليمي الخبرة التاريخية مستويات جديدة نوعية للدراسات التي اهتمت بدراسة سكان أميركا الشمالية والجنوبية الأصليين، وسكان أفريقيا جنوب الصحراء، وسكان الشرق الأوسط، وسيبيريا، وجنوب شرق آسيا، وميلانيزيا.

بغضّ النظر عما قد يظنه المرء عن المساهمات النظرية للخبرات المتراكمة من معرفة المناطق بشكل تخصصي جدًا والمعرفة التاريخية للأنثروبولوجيين التاريخيين الناطقين بالألمانية، فإنه لا يمكنهم تجاهل مثل هذا السجل الإمبريقي القوي. وبينما تآكلت الموروفولوجيا الثقافية وبهتت، وإن كان ببطء شديد في فرانكفورت نفسها فحسب (حيث استمر المتخصّص في الدراسات الأفريقية هابرلاند في تمثيل ماضيه الخاص وفي استمرار المدرسة القديمة حتى ثمانينيات القرن العشرين). وتشكلت تنوعات جديدة في الأنثروبولوجيا التاريخية في أماكن أخرى. ففي بون ومونستر وفيينا كان هناك باحثون من أمثال فيست واوبريم وبريم وكوهلر طوروا إثنوتاريخ أميركيًا مع تركيز قوي على تاريخ ما قبل كولومبوس والتاريخ الاستعماري، غالبًا مع قربى حميمية متجددة للإرث البوازي، ومع تأكيد انتشاري أقوى لكن مع ذلك تأكيد إمبريقي. وكانت الدراسات الآسيوية لا تزال قائمة في كولون وهايدلبيرغ وبيرن وميونيخ وأماكن أخرى، يقوم بها كل من غيتمار وجنسون ومارشال وفايدا وآخرون. واستمر بحث أنثروبولوجي مهم عن أفريقيا بطريقة أكثر تاريخية في هامبورغ وميونيخ وغوتنغن، قام به كل من زيمرمان،

(22) E. W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1979).

وراوم، وفيكر، وبراكمبير، وبالنسبة إلى ميلانيزيا قام بحث بتركيز سوسيوثقافي أقوى في هامبورغ وغوتنغن وبازل كان يقوم به كل من فيشر، وشليبسر، وشوستر. إضافة إلى هيرشبرغ وخلفه ورنهارت (فيينا) وسزالي (زيوريخ) بتفصيل الأدوات المنهجية للقيام بدراسة إثنوتاريخية، بينما كانت تقام المبادرات الأولى لإعادة تقويم تاريخ هذا الحقل العلمي على يد براندويز (سانت أغسطين) وفيشر (هامبورغ) وفيست (في فيينا وفرانكفورت) وشيجال (بون) وكوهلر (ماينز).

غالبًا ما كان هذا التنوع في الأنثروبولوجيا التاريخية الجديدة عند الناطقين بالألمانية أقرب لمفهوم الثقافة (kultur) السائد لكنه تمكن في النهاية من أن ينفصل عن أفكار أخرى مفهومة سابقًا من أمثال الانتشار، وبطبيعة الحال، العِرق. وعلى الرغم من أن القراء المتحدثين بالإنكليزية غالبًا ما كان بإمكانهم أن يستمروا في فهم بعض هذه الأعمال على أنها كثيفة وتخمينية جدًا، إلا أن معظم الأنثروبولوجيين التاريخيين من هذا الجيل تمكنوا من تحويل العبء الثقيل للنزعة التاريخانية الألمانية التخمينية إلى مهارة قوية ومحدثة، خالقة إمكانات لمساهمات مستقبلية للتحول إلى أنثروبولوجيا في البلدان الناطقة بالألمانية وبعدها لاتجاهات عامة أساسية للأنثروبولوجيا الدولية.

إذا ما قورنت كميًا بحسب عدد المناصب المؤسسية، فإن الأنثروبولوجيا التاريخية كانت لا تزال أقوى من الأنثروبولوجيا الاجتماعية في فترة ما قبل عقد الثمانينيات، بينما اليوم فإن العكس صحيح إذ أصبحت الأنثروبولوجيا الاجتماعية تشكل اتجاه التيار العام الرئيس في البلدان الناطقة بالألمانية في الوقت الحاضر. وكان هذا التحول التدريجي هو بالفعل كما كان متوقعًا من فترة طويلة من قبل عام 1989 حتى عندما استولى الأنثروبولوجيون الاجتماعيون على الأقسام العلمية الثلاثة في أكبر الجامعات في زيوريخ وفيينا وبرلين الغربية. بينما غالبًا ما استمرت السوسيولوجيا الإثنولوجية في أن يكون المصطلح المستخدم في الألمانية، إلا أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية قدمت أيضًا اهتمامًا معتبرًا في الموضوعات الاقتصادية والدينية. إضافة إلى أن هناك عددًا من الباحثين والمفكرين هم في الأساس أنثروبولوجيون تاريخيون (سليسر وجونسون وغيتمار) ممن عملوا على تتبع الأنثروبولوجيا الاجتماعية بأنفسهم وروجوا لها إلى حد ما بين تلاميذهم.

في النصف الثاني من ثمانينيات القرن العشرين، كانت السوسيولوجيا الإثنولوجية في المنطقة الناطقة بالألمانية تعرض بالفعل ثلاثة توجهات كانت ستتباين وتختلف بشكل إضافي في الحاضر. أولًا: كانت أنثروبولوجيا التنمية مع بعض العناصر التطبيقية هي الأكثر رواجًا في تلك السنوات عما هو عليه الحال الآن. واستبقت أو حافظت على قيمتها عن طريق تأكيد قوي على الاقتصاد والتغير الاجتماعي. وكان أفضل من يمثلها إلفِرت (في برلين الغربية) بالنسبة إلى غرب أفريقيا، جاناتا (فيينا) للشرق الأوسط، ولوفلر (زيوريخ) لجنوب شرق آسيا. وثانيًا: أنثروبولوجيا اجتماعية مقارنة وكان يقوم بها بشكل أولي محلل البيانات ما بين الثقافية بيتر موللر (زيوريخ) ومحلل «الشبكات» توماس شوايتز (كولون) والأنثروبولوجي ألفن ينرينغ (غوتنغ) والتطوري الجديد الخبير في شؤون الشرق الأوسط دوستال (فيينا). وهذه المقاربات أثارت تأملًا منهجيًا واهتمامًا مفاهيميًا. إضافة إلى ذلك تلقت المقاربات المقارنة إلهامًا من جيل جديد من الأنثروبولوجيين في الدّراسات النسوية من أمثال هاوزر - شوبلن (غوتنغن) ونادنغ (برلين). وثالثًا: أنثروبولوجيا بنائية كان يمثلها المختص في الدراسات الهندية بيفير (برلين الغربية) ومختص دراسات الهملايا أوبيز (زيوريخ).

على غير شاكلة الأنثروبولوجيين التاريخيين من جيلهم، كان هؤلاء السوسيوإثنولوجيون من المنطقة الناطقة بالألمانية قد بدوا أكثر ريبة في مفهوم للثقافة (kultur) كمسلّمة ولكن بشكل يشبه ما قام به زملاؤهم في الأنثروبولوجيا التاريخية، مع ذلك وبشكل أكبر بين أفراد هذا الجيل الجديد من الأنثروبولوجيين الاجتماعيين تم تجاوز المفاهيم المتداولة سابقًا من مثل الغربلة والانصهار (assimilation) والعرق. وقدم بعض المؤلفين، من أمثال جاناتا وإلفِرت، ودوستال، خطوات أولى لفحص ماضي الحقل. وكان هؤلاء الأنثروبولوجيون الاجتماعيون الجدد ذوو التوجهات غير المتجانسة، كانوا في البداية نادرًا ما قرأوا من طرف زملائهم في الخارج، وإن كان بعضهم قد قرأ الآن بوصفهم من أكثر المؤلفين تأثيرًا من بين الأنثروبولوجيين التاريخيين.

وبحلول ثمانينيات القرن العشرين نجد أن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين

والتاريخيين في المنطقة الناطقة بالألمانية كانوا قد بدأوا في تقويم الماضي اللاتراثي كشرط مسبق ضروري للتقدم إلى الأمام. وكانت الإثنولوجيا في عام 1989 لا تزال على هامش التيار السائد الدولي ولكن بشكل أقل حاليًا، وشكلت عالمًا خاصًا بنفسها، لكنها كانت تيارًا تفاعليًا له نوافذ وأبواب لا تزال مفتوحة بشكل واسع.

ملاحظات للمؤلف

لا تزال الأدبيات بالإنكليزية حول موضوع الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية بالألمانية نادرة نوعًا ما[23].

---

(23) وتشمل الأعمال الأولية بحسب الترتيب الزمني للفترات الأساسية التي تغطيها هذه المراجعة بالنسبة إلى فترة عصر الأنوار، انظر: H. Vermeulen and A. Alvarez Roldán, *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology* (London: Routledge, 1995).

وبالنسبة إلى الخلفية الفلسفية، انظر: J. H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

وانظر أجزاء من عمل: L. Dumont, *German Ideology: From France to Germany and Back* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

أما في ما يخص القرن التاسع عشر، انظر لوي الذي استفاد من بحوث غوستاف كليم، وتيدور فايتز: R. H. Lowie, *The History of Ethnological Theory* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1937).

بينما بالنسبة إلى الأهمية الأنثروبولوجية لأعمال ماركس، انظر غودليه وهو أفضل مرجع: M. Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

بالنسبة إلى ألمانيا في عصر فيلهلم، انظر: H. G. Penny and Matti Bunzl, «Introduction: Rethinking German Anthropology, Colonialism, and Race,» in: *Worldly Provincialism: German Anthropology in the Age of Empire*, ed. by H. G. Penny and M. Bunzl (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003), and D. Cole, *Franz Boas: The Early Years, 1858-1906* (Toronto: [n. pb.], 1999).

وكذلك بخصوص مساهمات ستوكينغ: G. W. Stocking (Jr.), ed., *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition* (Madison: University of Wisconsin Press, 1996b).

وملاحظات ماتي بنزل وبنوا ماسن: Penny and Bunzl, «Introduction: Rethinking German Anthropology, Colonialism, and Race».

ويعد تحليل بيني للمتاحف الأنثروبولوجية الألمانية في تلك الفترة مرجعًا ممتازًا: H. G. Penny, *Objects of Culture: Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial Germany* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002).

بينما مجلد أندرو زيمرمان يعتبر مجلدًا مفيدًا ودقيقًا: A. Zimmermann, *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany* (Chicago: University of Chicago Press, 2001). =

وكان بحث العمل الحاضر ممكنًا، أولًا: بسبب إمكان أتيح لي في ربيع عام 2002 كباحث زائر في رحلة علمية إلى جامعة شيكاغو في قسم الأنثروبولوجيا وأشكر فيها أعضاء هيئة التدريس الأكاديمي فيها، وبالذات، رئيسة قسمها سوزان غال. وثانيًا: أجزاء مهمة من هذا البحث كانت مدعومة من وقف العلوم النمساوي لجائزة فتغنشتاين لعام 2000، وأنا ممتن على وجه خاص لسلفيا هاس لدعمها طوال قيامي بالمشروع وممتنًا لكريستيان فيست، وبيتر شوايتزر، وجورج ستوكنغ الابن، لتعليقاتهم النقدية، وشكرًا لماريا آنّا سيكس هوهنبلكن لمساعدتها في بحث قضية جوستين، وشكرًا لها أيضًا على عملها في التحرير الجيد والمؤثر، وأود أن أعرب عن شكري لميغ كوكس. وختامًا أود أن أعترف بأن الإلهام الابتدائي جاء من دروس فالتر دوستال في أواخر سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين حول تاريخ الأنثروبولوجيا بالألمانية. فلقد كانت هذه الدروس ملهمة بالنسبة إليّ، وفي الحقيقة كانت كذلك إلى كل من كان لهم امتياز حضورها.

= لكنه يقدم وجهة نظر حماسية جدًا لوجهات نظر كل من فريتس غربنرزوبرنارد أنكرمان المتحول منواليًا: F. Gräbner, «Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien,» *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 37 (1905), and B. Ankermann, «Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika,» *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 37 (1905).

وبالنسبة إلى الأنثروبولوجيا الألمانية للفترة ما قبل النازية يجب على القراء أن يعودوا إلى:

J. Köcke, «Some Early German Contributions to Economic Anthropology,» *Research in Economic Anthropolog*, vol. 2 (1979); E. Brandewie, *When Giants Walked the Earth: The Life and Times of Wilhelm Schmidt, SVD* (Fribourg: University Press, 1990), and Dostal and Gingrich, «German and Austrian Anthropology».

وبالنسبة إلى الفترة النازية، فإن أحد المراجع القليلة جدًا المتوافرة في الإليزية:

W. Dostal, «Silence in the Darkness: An Essay on German Ethnology during the National Socialist Period,» *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, vols. 2-3 (1994).

ولا توجد مراجعة عامة جيدة بالإنكليزية لتطورات ما بعد عام 1945.

القسم الثالث

البلدان الناطقة بالفرنسية

روبرت باركن

الفصل الأول

أصول ما قبل الدوركهايمية

التراث الفرنسي للأنثروبولوجيا؟

اسمحوا لي أن أبدأ بسؤال بلاغي: هل يوجد تقليد فرنسي ذو أهمية كبيرة للأنثروبولوجيا؟ قد يبدو غريبًا طرح هكذا سؤال عند البدء بمجموع المحاضرات المخصصة لهذا التقليد. لكن في الواقع، الحالة الفرنسية تنطوي على تناقض غير موجود في الحالة البريطانية أو حالة الولايات المتحدة، والمستبعد أيضًا في الحالة الألمانية، على الأقل بالقدر نفسه. بكل بساطة، هو أنه كان هناك دائمًا تقسيم واضح للعمل في فرنسا أكثر من أي مكان آخر بين من أنتج النظريات والمنهجيات البارزة ذات الأهمية الكبرى للأنثربولوجيا ومن قام بجمع البيانات الإثنوغرافية في الميدان[1]. وهذا لا يعني أن علماء الأنثروبولوجيا الفرنسية كانوا غير مدركين للنظرية أو أنهم لم يساهموا فيها. لكن فرنسا لم تطور تراثًا كالتراث البريطاني الذي طوره برونيسلاف مالينوفسكي (Bronislaw Malinoski) والذي، وفي مرحلة مهمة من مراحل تطور الأنثروبولوجيا تم تبنيه للتقليد الأنثروبولوجي الوطني، ابتكر مناهج ثابتة في العمل الميداني، وأنتج نظريات أقل ثباتًا، على الأقل بشكل جزئي على أساسها، وقام بتدريس علم الأنثروبولوجيا من خلالها، وبالتالي دفع بالأجيال اللاحقة للسير وفق نموذج الجمع بين النظرية والممارسة.

(1) W. Y. Adams, *The Philosophical Roots of Anthropology* (Stanford, Calif.: Center for the Study of Language and Information, 1998), pp. 373-377.

بخصوص الدفع بالعمل الميداني وتدريسه، يبقى الاثنان، مارسيل موس ومارسيل غريول (Grioul) أقرب المتوازيين، على الرغم من وجود تقسيم واضح للأدوار بينهما. وكما أكد العديد من طلابه ومعاصريه، فإن موس ألفَ دراسة الشعوب غير الأوروبية بشكل كبير، لكنه في الحقيقة اقترب أكثر من دراسة كل منها عن كثب عند قيامه بالرحلة التي استغرقت ثلاثة أسابيع إلى المغرب قصد دراسة طقوس الرقص في عام 1909. بدل ذلك، فقد تمثل دوره في تدريس علم الإثنوغرافيا في ضوء النظرية الدوركهايمية في فترة ما بين الحربين العالميتين. أما بالنسبة إلى غريول، فعلى الرغم من التأثير الخاص الذي خلفه في فرنسا من ثلاثينيات إلى خمسينيات القرن الماضي، ليس عبر ممارسة العمل الميداني فحسب، ولكن أيضًا في ما يتعلق بمحاولات ربط الأنثروبولوجيا بالفن والأدب، فإنه لم يقم بدمج أنشطته مع النظرية الأكثر سطحية. وبسبب تأثيره كالذي لموس، فقد عمد كثير من الأنثروبولوجيين الفرنسيين، على مر السنين، إلى اتخاذ موقف صارم فضّلوا من خلاله التأكيد على الإثنوغرافيا أكثر من النظرية كأساس حقيقي للأنثروبولوجيا.

طبعًا هناك الآن مجموعة كبيرة من الأدبيات الإثنوغرافية الممتازة في فرنسا، ولكن ليس واضحًا تمامًا لماذا تأخر العمل الميداني الدقيق الانضباط كثيرًا هناك، والحقيقة ما حدث هذا إلا بعد الحرب العالمية الثانية، لا على المستوى الكمي أو النوعي، على الرغم من أنشطة غريول المثيرة للجدل في فترة ما بين الحربين العالميتين. السبب الوحيد هو أن المدرسة النظرية المهيمنة المحيطة بإميل دوركهايم ظلت على مقربة من علم الاجتماع الأوروبي حتى وقت متأخر جدًا من المسار المهني لدوركهايم، لتصبح بشكل ملحوظ أكثر أنثروبولوجية فحسب عندما اقتبس موس من دوركهايم بعد الحرب العالمية الأولى. والحقيقة أن مصطلح الأنثروبولوجيا كانت كلمة وسخة - بغيضة شيئًا ما بالنسبة إلى دوركهايم، لأنها كانت تستحضر ذكريات المدرسة البريطانية في القرن التاسع عشر، ولأن تفسيراتها للدين، على أي حال، استوجبت الاعتراض بحسب دوركهايم.

ومع ذلك، فقد حث موس وروبرت هيرتز على إدراج الشعوب غير الأوروبية في المشروع الدوركهايمي بشكل كبير مما شجع، من حيث المبدأ،

المزيد من العمل الميداني. وبالتأكيد فمجموعة دوركهايم كانت على وعي متزايد بأن البريطانيين كانوا متقدمين كثيرًا في هذا المجال، إن لم يكن في المجال النظري ككل. ولهذا اتخذوا خطوات لفعل شيء حيال تغيير ذلك. وكان من أبرز هذا الجهد على الخصوص رحلة هيرتز لمدة ست أسابيع إلى جبال الألب الإيطالية في سنة 1911، حيث قام بدراسة طائفة كاثوليكية مكرسة للقديس بيسو غير المعروف الا محليًا هناك. ومع ذلك، لم يحصل على رضى تام من زملائه، الذين طالما راودهم الشك بشأن أي شيء فيه نكهة الفولكلور، وهو كيف اتسمت الاستفسارات الإثنوغرافية في أوروبا في هذه المرحلة، بل وحتى في وقت لاحق[2].

كان العائق الآخر الذي يمكن أن يعيق العمل الميداني يتمثل في أن الدوركهايميين كانوا دائمًا رافضين لأرنولد فان غينيب (Arnold van Gennep) وأعماله الميدانية المناقضة تمامًا للنظرية الأنثروبولوجية الدوركهايمية السائدة في جميع أوروبا آنذاك، كما سيأتي التفصيل فيه في المحاضرة المقبلة. فرحلة هيرتز القصيرة كانت لإثبات النقطة الأساسية لنشاط دوركهايم في العمل الاجتماعي قبل الحرب العالمية الأولى. وإذا وضعنا جانبًا رحلة موس الأقصر من حيث المدة إلى المغرب، فإن هنري بوشا (Henri Beuchat) فحسب هو من قام بمحاولة أخرى لزيارة الإسكيمو. وهناك لقي المستكشف القطبي والأكثر من أكاديمي حتفه على متن سفينة تحطمت في القطب الشمالي، وبموته غرقت معه كل الملاحظات التي تمكن من جمعها.

كقوة استعمارية، بطبيعة الحال، كان لفرنسا نصيب من هواة الإثنوغرافية، الإداريين والمبشرين وضباط الجيش، وأمثالهم - لكن عملهم كان هامشيًا من الناحية النظرية مثل نظرائهم في بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية وألمانيا، وهولندا. بداية، فالدراسات الميدانية التي شجعها موس في عشرينيات وتسعينيات القرن الماضي لم تكن بحوثًا ميدانية طويلة المدى تستخدم اللغة الأصلية، بل

---

(2) J. Cole, «Anthropology Comes Part-Way Home: Community Studies in Europe,» *Annual Review of Anthropology*, vol. 6 (1977), and M. Abélès, «How the Anthropology of France Has Changed Anthropology in France: Assessing New Directions in the Field,» *Current Anthropology*, vol. 14 (1999).

ما كانت أكثر مجرد من بعثة متنوعة الأهداف، مثل رحلة غريول عبر أفريقيا من جيبوتي إلى دكار أو رحلات كلود ليفي ستروس حول الأمازون. على العموم، وبناء عليه، فالأنثروبولوجيا الفرنسية في فترة ما بين الحربين تعد مرحلة انتقالية بين الأنثروبولوجيا النظرية والممارسة الميدانية الطويلة المدى من النوع الذي هو في الأنثروبولوجيا البريطانية التي شيدها و. هـ. ر. ريفرز (W. H. R. Rivers) وزملائه طوال المئة عام، ومن نوع بعثة مضايق تورس التي يمكن اعتبارها الأكثر شهرة. وعلى الرغم من استقرار غريول وزملائه مع الدوغون (The Dogon) في خلال هذه المرحلة، أصبح العمل الميداني المالينوفسكي، في الواقع، عملًا مؤسسيًا فحسب وعلى نحو رتيب في فرنسا بعد الحرب.

يمكن أن تقرن مسألة الفجوة في فرنسا بين التطور النظري والممارسة الإثنوغرافية، مع صعوبة أخرى تتمثل في تصنيف معظم المنظرين الفرنسيين. بينما تعد هذه الحدود أكثر وضوحًا على وجه العموم في التراث الأنكلوساكسوني، في فرنسا علينا أن نسأل: من بين المنظرين، من يمكن أن نعتبرهم أنثروبولوجيين؟ هل من أحد؟ هل نعتبر دوركهايم فيلسوفًا أم نعتبره عالم اجتماع، وعلى سبيل المثال، هل نعد ليفي ستروس فيلسوفًا أم عالم أنثروبولوجيا؟ وهل موس أو بيير بورديو يعدان عالمي اجتماع أم عالمي أنثروبولوجيا؟ وهل فوكو مؤرخ أم عالم اجتماع؟ بحسب ملاحظات أدامز[3]، هناك أيضًا وعي كبير من الالتزام الشخصي بالخط الاختياري للنظرية في فرنسا، والذي يشكل ويحدد تعريفًا شاملًا لمهنة المنظر، ستبقى: التحولات الفكرية الجذرية التي قام بها ريفرز في بريطانيا أو مارشال سالينز في الولايات المتحدة لا يمكن التفكير فيها هنا.

هناك نتيجة واحدة لهذه العوامل، هي أنه في الوقت الذي تعتبر فيه الإثنوغرافية الفرنسية من حيث الجودة من الدرجة الأولى وهي، وعلى وجه العموم، ملتزمة بالنظرية بشكل واضح، فإنها غالبًا ما تظهر على أنها مهتمة بالتحليل الإثنوغرافي الدقيق أكثر من الجهد المقارن، فضلًا عن النظرية. وهذا غالبًا ما يكون صحيحًا في مكان آخر بطبيعة الحال. لكن، بينما يعتمد علماء أنثروبولوجيا الممارسة الميدانية

(3) Adams, *The Philosophical Roots of Anthropology*, p. 377.

بعضهم على بعض في تقاليد أخرى، تترك وشأنها التخصصات، التي لا تعتمد على الممارسة الميدانية، اعتمد الفرنسيون على أجهزة ومفاهيم مجردة لتوليد نظريات خاصة بها. وهم أكثر ميلًا إلى فعل ذلك مباشرة من خلال الإثنوغرافيا، بما في ذلك ما يقوم به الآخرون. تبقى هذه مفارقة، نظرًا للحكمة الواردة في بعض الأوساط، كون أن الفرنسيين مغرورون بنظرياتهم المبنية على الخيال، في حين أن البريطانيين لا يستطيعون تجاوز الحقائق كما هي: في الواقع، ومن المؤسف أن كثيرًا من الإثنوغرافيا الفرنسية تجريبية من حيث الصرامة وليست طموحة نظريًا[4].

من المؤكد أن هناك علماء الأنثروبولوجيا الفرنسية الذين نجحوا في الجمع بين النظرية والممارسة على الطريقة الأنكلوساكسونية، مثل لويس ديمون (Louis Dumont) (الذي قام بالتدريس بجامعة أوكسفورد لمدة أربع سنوات في أوائل الخمسينيات في أوج شهرة إدوارد إ. إيفانز بريتشارد)، وموريس غودولييه وغيرهما من الماركسيين. ومع ذلك فمن الواضح أن النظريات المبنية على الخيال في فرنسا عمومًا ليست حكرًا على الإثنوغرافيين. على الأصح، هي نظريات ولّدها مفكرون متخصصون، على الرغم من أنهم قد يستخدمونها عند الاقتضاء، فيعتبرون الإثنوغرافيا مجرد أداة من بين العديد من الأدوات في بناء النظريات ذات الطبيعة الاستنتاجية التي غالبًا ما تكون واضحة كلية. وفي الأغلب عند استعمالهم للأنثروبولوجيا إنما يكون ذلك فهو مجرد توفير دعم للنظريات التي طوروها بشكل مستقل عنها. هذا واضح بشكل كبير في حالة ليفي ستروس، وبخصوص تركيز دوركهايم على الحقائق، ففي الممارسة عرف نفسه على أنه عقلاني أكثر من كونه وضعيًا، فضلًا أنه تجريبي.

في هذه المحاضرات، سأركز أساسًا على المنظّرين الذين تمت مناقشتهم أكثر، لكنني سأتناول الفصل بين النظرية والإثنوغرافيا في فرنسا عند الاقتضاء، وسأقوم أيضًا بمناقشة رواد الممارسة الميدانية بشكل مطول. غير أنني، في بقية هذه

---

(4) J. Clifford, «Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation,» in: *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork,* ed. by G. W. Stocking Jr. Madison: University of Wisconsin Press, 1983), and F. Weber, «Settings, Interactions and Things: A Plea for Multi-Integrative Ethnography,» *Ethnos*, vol. 2 (2001), p. 479.

المحاضرة الافتتاحية، سألقي نظرة على أسلاف السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا الأساسيين في فرنسا، فضلاً عن أصول التخصصات المتأخرة في المتاحف الفرنسية وجمعيات العلماء في القرن التاسع عشر.

مونتسكيو وروسو: أصول ما قبل الثورة في الفكر الاجتماعي الفرنسي

إذا لم يتعلق الأمر بالعمل الميداني الابتكاري، أكيد عندها بإمكان فرنسا أن تحتل موقع الصدارة في ما يخص الأفكار التي شكلت الأنثروبولوجيا النظرية والتطبيقية. فهي في الواقع، تستحق الرتبة الأولى من حيث إنتاجها لكاتب حديث في وقت مبكر جمع بين المصلحة في العادات الدخيلة والغريبة للآخرين ومحاولة تنظيم المعرفة حول المجتمعات البشرية بصورة موضوعية إلى حد ما وهو مونتسكيو. وسأقوم هنا أيضًا بدراسة روسو، وسان سيمون، وكونت، في الفصل التالي[5].

وعمومًا، كل هذه الشخصيات إما أنها أنتجت أو كانت نتاجًا لعصر الأنوار، الطابع الذي هيمن على الفكر في أواخر القرن السابع عشر وفي القرن الثامن عشر، خصوصًا الشق المرتبط بفرنسا. عن طريق الحفاظ على مكان للعقلانيين، فقد اتخذت ردة فعل في بداية القرن التاسع عشر تجاه عصر الأنوار بشكل مختلف جدًا في فرنسا عما كانت عليه الأحوال في ألمانيا، حيث رفضت العقلانية الفرنسية بشكل كلي لمصلحة تشويه متزايد، من خلال التمييز الثقافي والعرقي بحسب مذهب يوهان فون هيردِر الخاص بخصوصية الثقافات. وبهذا بلغت إلى ذروتها في لاعقلانية نيتشه، وحُددت هوية القائد والدولة من خلال فلسفة هيغل، وأخيرًا قادت إلى الجرائم العنصرية النازية (في مكان آخر من هذا الكتاب سيبحث أندري ينكريش بتفصيل مصير فترة ما بعد نابليون في عصر الأنوار الألماني). وطبعًا، أنتجت فرنسا عنصرية آرثر دو جوبينو (Arthur de Gobineau)، وبول بروكا

(5) R. Aron, *Main Currents in Sociological Thought* (Harmondsworth: Penguin, 1968); S. Lukes, *Émile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study* (London: Allen Lane, 1973); C. Shilling and P. A. Mellor, *The Sociological Ambition: Elementary Forms of Social and Moral Life* (London: Sage, 2001), and A. Swingewood, *A Short History of Sociological Thought* (London: Macmillan, 1984).

(Paul Broca) ومجموعة علم نفس الجماهير أو الرعاع لغوستاف لوبون (Gustave Le Bon)، وجميعها أثرت على النظرية الفاشية[6]. لكنها على المدى الطويل أصبحت هامشية في الفكر الفرنسي.

فمن أجل أهدافنا العاجلة، المهم هو تأثير شخصيات بداية عصر الأنوار على دوركهايم، التي عملها وميراثها أساسي في نواح عديدة لهذه المحاضرات. والحقيقة أن مفهوم البعد الاجتماعي الجماعي للحياة البشرية التي أصبح بوساطته أفكار الفرد وتصرفاته غامضة (mysyifed)، بحيث إن ما هو اجتماعي يتدخل في إدراكنا أو وعينا المباشر للعالم، وأصبح موضوعًا ثابتًا على الأقل منذ جان جاك روسو حتى جان بودريار، وبرونو لاتور. ولأنه تمت معاملة دوركهايم في كثير من الأحيان على أنه قمة ارتكاز هذه النزعة، سأواصل جزئيًا هنا تضمين ردات فعله حيال هذه الشخصيات واستخدامه لأفكارهم.

لمونتسكيو (1689 - 1755) أهمية خاصة في سياق الفكر الدوركهايمي كونه موضوع الأطروحة اللاتينية لدوركهايم التي ترجمت للغة الإنكليزية مؤخرًا[7]. مونتسكيو، الرجل النبيل الذي عاش أزمة دائمة إثر الحكم الاستبدادي الفرنسي في القرن الثامن عشر، وأنتج أكثر أعماله أهمية من وجهة نظر السوسيولوجيا الحديثة في عام 1748: تحت عنوان **روح القوانين**[8]. في الوهلة الأولى، لا يبدو أن هذا العمل يمثل أي شيء جديد بكونه يناقش خصائص ومزايا مختلف أنواع الدساتير بطريقة سطحية تشبه العديد من الكتابات، سواء في العصور القديمة (كتابات أفلاطون وأرسطو) أو في عصر النهضة (مثل كتابات ميكيافيلّي). وفي الواقع، فإن مونتسكيو استخدم أنواعًا مماثلة على الرغم من أنها غير متطابقة تمامًا، كالملكية، والديمقراطية، والحكم المطلق الاستبدادي. ومع ذلك، إذا أجرينا سبرًا إضافيًا، فإننا سنجد عنده تطلعات تقدمية مختلفة.

---

(6) M. Neocleous, *Fascism* (Buckingham: Open University Press, 1997).

(7) É. Durkheim, «On the Work of Taine,» in: *Montesquieu: Quid secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, ed. by É. Durkheim (Oxford: Durkheim Press, 1897 and 1997), and S. Lukes, *Émile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study* (London: Allen Lane, 1973), pp. 279-282.

(8) C. D. Montesquieu, *The Spirit of the Laws* (New York: Hafner Press, 1949).

يميل الكتاب السابق الذكر إلى إصدار الأحكام وإلى تفسير القوانين بالرجوع إلى الدوافع الإنسانية، خصوصًا دوافع الشخصيات التاريخية الكبيرة منها، بمن في ذلك المشرعون أمثال سولون أو ليكورجس. وإلى حد كبير، نجد مونتسكيو قد وضع جانبًا الدوافع الفردية بعيدًا عن تفسيراته. وعمومًا، فتقديراته ليست نقدية، على الرغم من أن ما اقترحه أحيانًا اعتبر أفضل الخيارات في حالات استثنائية. والأهم من ذلك هو اهتمامه بالدساتير التي وفرت له أساسًا بالنظر إلى أنواع المجتمع التي كانت على ارتباط بها. أدى به هذا إلى استخدام شكل من أشكال التباينات الملازمة (concomitant variations) كأداة تحليلية. وبالتالي، فالجمهوريات، وإن كانت الأرستقراطية أو الديمقراطية منها، كان يحركها المصلحة العامة، في حين أن الملكيات كانت تخضع لمبدأ فصل السلطات وكذا الطبقات. هذه الأخيرة كانت محط تركيز الاهتمامات المختلفة، على الرغم من أن النظامين أنتجا، على الأقل، أوضاعًا للحرية من خلال المنافسة في ما بينهما. أما الاستبداد، من جهة ثانية، فكان يتألف فحسب من الحاكم والشعب المستعبد. النظامان، كما قال، كانا أكثر ملاءمة للشعوب الآسيوية الواسعة (مثل شعب تركيا، إيران، والصين)، في حين أن الأنظمة الملكية ذات الحجم المتوسط والجمهوريات صغيرة الحجم وكلاهما كانا أكثر ملاءمة للتعقيدات الكبيرة المزعومة الخاصة بالشعوب الأوروبية. وهذه الشعوب الأخيرة كانت مسيحية أيضًا، ليست إسلامية أو هندوسية أو كونفوشيوسية، على الرغم من أن مونتسكيو ميز بين البروتستانت المحبين للحرية والكاثوليك المستبدين. كما اشتمل مشروع مونتسكيو الإجمالي على المجتمعات «البدائية الوحشية» و«البربرية غير المتمدنة»، التي تفتقر إلى نظام الدولة، والتي ارتبطت بالصيد وجمع الثمار وبالرعي، على التوالي.

مع ذلك، نظرًا لتأثير الأحوال البيئية، خصوصًا المناخية منها على المجتمعات وقوانينها، استحضر مونتسكيو بشكل واضح العوامل الخارجية غير الاجتماعية من النوع الذي كان يرفضه دوركهايم بشكل دائم. وفي أطروحته حول مونتسكيو، أكد دوركهايم على أن مونتسكيو وقع له خلط بين الأسباب الأيديولوجية الخاصة بالمجتمع لإدخال القوانين، والأحوال الموضوعية التي تم إدخال هذه القوانين بوساطتها في الحقيقة. كما أنه ناقش مطولًا استخدام مونتسكيو للمصادفة تفسيرًا

للخروقات القانونية من قبل الفرد، وفضّل دوركهايم اعتبارها انحرافًا عن القيم الاجتماعية. وفي المقابل، لاحظ دوركهايم باستحسان أن مونتسكيو لم يولِ أي اعتبار لإرادة الفرد الحرة، اعترافًا منه أن القوانين تعبر عن المثل الاجتماعية، وأنه كان على استعداد للتفكير بطريقة استقرائية في بعض الأحيان، على الرغم من أن سمة المنطق الاستنتاجي - الاستدلالي للمفكرين السابقين كانت لا تزال واضحة أحيانًا. حتى أن دوركهايم ادعى أن تمييزه الخاص بين التضامن العضوي والميكانيكي كان مرهونًا بمعالجة مونتسكيو للنظام الجمهوري والملكي على التوالي، آخذًا بعين الاعتبار التمييز الطبقي للنظام الملكي والافتقار إلى هذا التمييز في النظام الجمهوري. أساسًا، على الرغم من ذلك، فقد اتخذ مونتسكيو خطوات مهمة إلى الأمام في تصنيف المجتمعات إلى أنواع ينبغي أن ينظر إليها كوحدات مندمجة - متكاملة يمكن دراستها عن طريق القوانين الخاصة. إضافة إلى أنه كان من بين السباقين إلى استخدام مفهوم القانون السوسيولوجي الذي يختلف عن القوانين الخلقية التي تفرضها المجتمعات سعيًا وراء أهدافها الخاصة.

روسو هو الكاتب الآخر الذي كان له تأثير بالغ على دوركهايم اعتبره ستيفن ليوكس (Stephen Lukes) مماثلًا لتأثير مونتسكيو، عند مناقشته المتعلقة بتأثيرات على فكر دوركهايم[9]. بينما كان مونتسكيو مدافعًا عن الطبقة الأرستقراطية التي ينتمي إليها، وكان معاصره من جنيف وهو روسو، المصاب بمرض الوسواس وغير المتكيف اجتماعيًا، مصدر إلهام للعديد من ثوار المستقبل والذي كثيرًا ما يوجه إليه اللوم على قيام الثورة الفرنسية وجميع أشكال الدكتاتورية التي تلت ذلك. ومع ذلك، فروسو معروف أكثر من أي أحد بدعوته للديمقراطية المباشرة (أي غير التمثيلية) للديمقراطية واقتراحه المتناقض بوضوح على أن حرية الفرد تزداد من خلالها لتصل إلى أعلى مرتبة اجتماعية. بحسب روسو، على الرغم من أن البشر كائنات اجتماعية متضامنة، وحرة بطبيعتها، وغالبًا ما استعبدتهم المؤسسات التي قاموا بتأسيسها. والحل بالنسبة إليهم، هو العمل معًا في إطار عقد اجتماعي يمكنهم من الهيمنة كمجموعة. عندئذ فحسب، كانت لهم كل من

---

(9) Lukes, *Émile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study*, pp. 125-128 and 282-288.

العدالة والنظام ممكنة من خلال التعبير عما سماه روسو بالإرادة العامة. ومع ذلك، فالإرادة العامة لم تكن مجرد تجميع، بل كانت أكبر من مجموع الإرادات الفردية تمثلها وتحل محلها. فمعارضة الإرادة العامة تعني معارضة الذات، وبالتالي، الحد من حريات الفرد داخل المجتمع. ولقلب هذا المنظور السلبي بآخر إيجابي، من الممكن الكشف عن بذرة فكرة دوركهايم لاحقًا، وهي أن عبادة الله هي عبادة المجتمع، وبالتالي عبادة الذات أيضًا.

والحقيقة أن دوركهايم نفسه سلط الضوء على فكرة روسو تعبيرًا عن قيم المجتمع، لأنها تطابق بشكل واضح مفهومه الخاص للوعي الجماعي. إضافة إلى أنه اتفق مع موقف روسو على أن الحياة الاجتماعية فحسب هي حقًا ما يحقق مصالح الفرد، وأنها تتطلب الاندماج الذاتي الفعّال للفرد مع الجماعة الكبيرة. لكنه انتقد روسو لافتراضه أن الحالة الطبيعية هي التي انبثقت عنها فكرة إنشاء الإنسان للمجتمع، على الرغم من أن هذا ربما كان حالة تفسيرية صرفة لحالة روسو، وليس جزءًا من تاريخ تخميني كما هي حالة هوبز. فبالنسبة إلى دوركهايم، أدى هذا إلى حد إنكار طبيعة المجتمع نفسه، وجعل المجتمع يبدو كما لو كان اصطناعيًا. واعتقد دوركهايم أن مجتمع روسو كان نتاج العقل البشري وأنه قام لخدمة الفرد، بينما في واقع الأمر كان خارجيًا ومنطقيًا وسابقًا على الفرد. ومع ذلك، اعتقد أن بيداغوجية روسو (أي التربية، والوعظ، والإرشاد لدى روسو) جنينية وغير ناضجة، خصوصًا في كتابه **إميل**[10]، كان بالإمكان تفسيرها على أنها اعتراف بمكانة التربية في تغيير طبيعة الإنسان، وبالتالي جعلها جزءًا من الكل الأكبر أي المجتمع. فالتربية إلى حد كبير كانت مسألة تحفيز إثارة اعتيادية لمصلحة الجانب الطبيعي عند الطفل لمصلحة الأهداف الجماعية الكبرى. وعلى الأصح، على غرار فوكو في وقت لاحق، فقد رأى دوركهايم في كتابه **إميل** غرس الانضباط الذاتي من خلال موضعة (objectivization) هذه الأهداف الجماعية، الأمر الذي جعل المصادر الخارجية للانضباط أقل ضرورة. وبالتالي، أصبحت فكرة روسو ملهمًا أساسيًا في تدريس دوركهايم المبكر للتربية.

---

(10) J.-J. Rousseau, *Emile* (London: J. M. Dent, 1762 and 1993).

سان سيمون وكونت: ردات فعل القرن التاسع عشر المبكرة على عصر الأنوار

أوجدت هزيمة نابليون عام 1815 ردة فعل في فرنسا كانت فكرية بقدر ما كانت سياسية؛ فلقد أعطى مشروع عصر الأنوار الذي صمّم ليحل محل اللخبطة الدينية بنزعة فردية عقلانية سمحت بردات فعل معاكسة لعصر الأنوار قبلت بالانحسار النهائي للدين المتعارف عليه لكنها لم تقبل بالنزعة الآنوية التي كانت قد ربطت الآن بالاحتفال بالفرد. ولقد رأى كثيرون من مفكري بداية القرن التاسع عشر، وبالذات في فرنسا أن هناك ضرورة لاحترام الجوهر الروحي لأديان الماضي، ولكن بشكل علماني وإنساني يقلّل من أنانية عالم خلط فيه الجمود السياسي بالتطور الصناعي التجاري. لهذا بدأوا في تطوير نماذج عضوية للمجتمع وضعت الحدس فوق العقل كطريقة لمواجهة نزعة فردية عصر الأنوار.

بطبيعة الحال، وجدت فرق دينية تمجد الإنسان في أثناء الثورة الفرنسية، لكن على ما يبدو أنها أصبحت أكثر انتشارًا وبروزًا في الأجيال اللاحقة. وهناك أحد المفكرين ممن سعوا إلى نشرها كبدائل وظيفية للدين فوق الطبيعي وهو كونت كلاود هنري دو سان سيمون (1760-1825)، الرجل الأرستقراطي الغريب الأطوار، الذي ثار في كتابيه **إعادة تنظيم المجتمع الأوروبي** عام1821، و**النظام الصناعي** عام 1821، ونادى ضد لاخلقية النزعة الفردية لنكران وجود الله وأنانيتها[11].

بالنسبة إلى سان سيمون، كان المجتمع فوق الفرد وعضويًا، وهرميًا بمعنى أنه كان بحاجة إلى القيادة في الواقع، وهو ديني بمعنى أنه لا يمكن أن يعمل وظيفيًا بصورة صحية من دون نوع من العبادة التي يمكن أن تكون ذات تركيز رمزي أو أن تكون مصدر إلهام خلقي للمجتمع. فمن وجهة نظره في أوائل القرن التاسع عشر، رأى سان سيمون المجتمع الصناعي على أنه مفيد في معظم هذه النواحي. على الرغم من أن المهارة الفردية في هذا المجتمع الجديد كانت تستبدل محل المكانة

---

(11) Claude-Henri de Saint-Simon, *Henri Saint-Simon (1760-1825): Selected Writings on Science, Industry and Social Organisation*, ed. and trans. by K. Taylor (London: Croom Helm, 1975).

بالولادة تدريجيًا كأساس للقيادة، وكان لا يزال هناك كل من القيادة والارتباطات الجزئية الأساسية بين مختلف المجتمعات. وللبدء بفكر سان سيمون، يبدو كان هذا كافيًا؛ لكنه في وقت لاحق فحسب دعا إلى دين إنساني يحتفل بهذا الشكل الجديد من التضامن ويمنحه أساسًا خلقيًا.

على الرغم من أن رؤية سان سيمون لا تكاد تكون ديمقراطية، إلا أنه رأى في المجتمع الصناعي أنه يملك في أساسه ما نسميه اليوم بالمجتمع المدني، أي بمعنى الوحدات التي كانت على حد سواء مستقلة عن الحكومة وكانت نفسها مرتبطة في ما بينها في جمعيات تتمتع بالاستقلال السياسي من خلال نظام تقسيم عمل. وهذا يمثل تحولًا من الأنظمة السابقة للحكم الاستبدادي المباشر للرعية في المجتمع الأوروبي. وكان منهجه وضعيًا على طريقة فريدريك إنغلز، أو يطلق عليه ذلك بشكل كاف ومتجذر في الكتابة التاريخية العلمية بالنسبة إليه، حتى يطلق عليه أنه منهج اشتراكي والمؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع دوركهايم. كما أعجب دوركهايم إعجابا كبيرًا بتأكيده على الطبيعة العضوية للمجتمع الحديث، في حين انتقد تركيزه الحصري على النظم الاقتصادية في بداية فكره.

ذهب مفكر آخر، وهو أوغست كونت (1798-1857)، إلى أبعد من معاصريه وسعى إلى الجمع بين نوع العبادة التي دعا إليها سابقه سان سيمون، مع علم جديد كان أول من سماه بالفيزياء الاجتماعية، متعقبًا في ذلك سان سيمون، ومؤخرًا علم الاجتماع فحسب[12]. وعلى الرغم من الاعتقاد الشعبي بأن كونت، عوضًا من سان سيمون، هو مبتكر الفلسفة الوضعية مصطلحًا ومفهومًا معًا، إلا أنه لا يكاد يمكن وصفه بالعالم المحايد الذي جمع حقائق من غير تجانس أو منطق. بدلًا من ذلك، فقد كان قلقًا بوضع أساس علمي لدستور يكون مقبولًا مجتمعيًا في المستقبل. ما كان روحيًا لهذه الغاية، كان يجب أن يتحد مع ما هو علمي. بالفعل أن يكون، موافقًا مع برنامج معارض لعصر الأنوار التنوير المشار إليه أعلاه، فقد رأى كونت أن استبدال الكاهن بالعالم هو مصدر تفوق في المجتمع. وهناك

---

(12) A. Comte: *System of Positive Polity* (New York: Hill, 1973), and *Introduction to Positive Philosophy* (Indianapolis: Hackett, 1973 and 1988).

تحول مشابه يتعلق بدور النخب التي أصبحت طبقة صاعدة من رجال أعمال أغنياء - منتجين صناعيًا وتجاريًا، بدلًا من طبقة المحاربين من الأرستقراطيين. وعلى الرغم من أن عصره كان في حالة تغير مستمر، فقد كان كونت يعتقد أن العالم ورجل الصناعة سينتصران في نهاية المطاف على الجندي والكاهن؛ كان هذا من مهمات السوسيولوجيا التي عليها دعم هذا الاتجاه باعتبارها من أبرز العلوم جميعًا. وعلى وجه الخصوص، ينبغي على علم الاجتماع تولي المجموعة العلمية وأن يقوم بتقويم البيانات السوسيولوجية التي من شأنها أن تثبط المنافسة الاقتصادية الزائدة وتضمن تنفيذ النخبة لواجباتها الاجتماعية في علاقتها مع بقية المجتمع. ومثل سان سيمون، لم يكن كونت ديمقراطيًا؛ واعتبر حكم النخبة بشكل من الأشكال على أنه من المسلّمات.

كون هذا الاتجاه محتومًا، فإنه كان أيضًا تاريخيًا وكان يمثل المراحل الثلاث الأخيرة الشهيرة لكونت والمتعلقة بذهنية (mentality) الإنسان كما وردت في أشكال التفسير لحالة الإنسان - نموذج القرن التاسع عشر الحقيقي - ففي المرحلة الأولى: كانت التفسيرات مطلوبة وتشير إلى المخلوقات فوق الطبيعية التي قامت على نموذج الإنسان نفسه. وفي المرحلة الثانية: تم الاستشهاد بالقوى المجردة كالطبيعة ومفهوم دوركهايم، في وقت لاحق، للمانا (قوى طبيعية مجسدة) كتفسيرات. أما في المرحلة الثالثة: فقد نسبت للعلم حيث البحث المبكر للتفسيرات النهائية حلت محل ملاحظة في الظواهر الأكثر تواضعًا وتأسيس القوانين العلمية. لكن، على الرغم من أن الانتصار المستقبلي للعلم كان مؤكدًا، سيتم إحداثه ككل المنجزات ليس عن طريق العقل أو الذكاء وإنما عن طريق العاطفة. غالبًا ما كان كونت يعارض العاطفة والذكاء: بينما كانت العاطفة تحث على التغيير، عزّز الذكاء التغيير من خلال إيجاد أسباب لذلك. والسوسيولوجيا، كأبرز علم، ستعمل على تجسيد تلك الأسباب.

هكذا، فهناك جانب ذو معنى صوفي واضح في عمل كونت. فقد قلّل حتى من الذكاء لإنتاج تسويغات ما بعد الحقيقة. علاوة على ذلك، فالعلم بحسب رأي كونت، كان متساميًا مثل الدين لأنه مثل الدين قادر على منح الإنسان معنى

لوجوده، كونه مقيدًا بالمجتمع وملزمًا بحكم المجتمع عليه، كما يمكنه أن يلطفه. بخلاف الدين، مع ذلك، فقد كان العلم متجذرًا في الواقع وليس في المتخيل. ومع ذلك، فعلم كونت غير حقيقي لأنه علم غير حاسم أو حتى تجريبي بقدر ما هو دوغمائي ونهائي، مرة أخرى، مثل الدين.

فقد أبدع كونت، في الواقع، عظمة ديانة هذه الشابة الباريسية بدافع حبه لها، وفاقم موتُها المبكر المرض العقلي الذي طالما عاناه.كانت تجسِّد بالنسبة إليه «الإنسانية» وإنجازاتها حتى لحظة الوفاة. بدا كونت غير قادر على تحرير نفسه من أشكال الدين، على الرغم من إدراكه أن رسالة الدين توقفت عن احتكار فكر الإنسان أو إنتاج ارتباطه بالمجتمع. فعبادة كونت تعتبر مثالًا محكمًا لنموذج دوركهايم للشعائر كعبادة المجتمع لنفسه، إلا أن هنا بالأحرى كانت الإنسانية جمعاء هي الله والعابد معًا، ليس المجتمعات منفردة فحسب، والوساطة الرمزية كانت أقل وضوحًا. وبخلاف مونتسكيو، من ثم أو حتى دوركهايم، لم يكن كونت في نهاية المطاف مهتمًا بتنوع الإنسانية. فالإنسانية كانت واحدة على مستوى الروح، وربما تصبح في نهاية المطاف واحدة في الحقيقة. ففكرة الحتمية الاجتماعية بمعنى الحقائق الاجتماعية المختلفة الناشئة والناتجة عن أوضاع اجتماعية عدة، بما فيها الأيديولوجي، لم تكن ذات أهمية بالنسبة إلى كونت. هذا لأن قدر التاريخ سوف يحمل الإنسانية إلى النقطة نفسها عاجلًا أم آجلًا - الرؤية الأخرى الفعلية للقرن التاسع عشر، وإن جعله هذا ناقدًا للاستعمار بوصفه قوة مهيمنة.

من وجهة نظر دوركهايم، كان إدراك كونت للحتمية التاريخية ملائمًا بشكل أقل بسبب دقتها الممكنة - الأمر الذي دفع بدوركهايم إلى عدم قبولها - بسبب غياب أي إشارة إلى الإرادة الحرة للفرد أو لدور العظماء كما عند مونتسكيو. وأكد كونت على الأولوية الاجتماعية ككل فوق الأفراد الذين صنعوها، والتزم بنوع التشابه الجزئي بين المجتمع والنظام البيولوجي الذي كان موضوعًا من طرف سبنسر في بريطانيا في نفس الفترة تقريبًا. هذا جعل تقدير كونت وظيفيًا مثل تقدير دوركهايم. كما أكد كونت على أهمية دراسة الظاهرة الاجتماعية في سياقها الاجتماعي الكلي، وبخلاف مونتسكيو، فقد اعتبر المجتمع شيئًا قائمًا وفي حد

ذاته فريدًا، حيث رفض إثارة العوامل غير الاجتماعية لتفسير ما هو اجتماعي. لكن التشابه اللافت أكثر للنظر ربما مركزية الدين في عمل كل من كونت ودوركهايم: إنه شأن اجتماعي، وكان الدين بالنسبة إلى كونت أيضًا يعد أمرًا تقليديًا، ولهذا فإنه يدخل في ما نسميه الآن بالذاكرة الاجتماعية التي تربط الأجيال المختلفة.

على الرغم من أن الكتّاب الذين قمنا بدراستهم هم أقرب إلى الفلاسفة منهم إلى علماء الاجتماع، فقد بدا العمل السوسيولوجي أكثر تفصيلًا واستند إلى مقابلات وأشكال أخرى للبحث الميداني المباشر غير الناضج في القرن التاسع عشر. كانت الشخصية الرئيسة هنا هي بيير جييوم فريدريك لو بلاي (1806-1882) الذي انبثق عمله البارز من دراسة مقارنة قام بها لأوضاع الأسرة والروابط بين الأسرة والعمل في سنة 1855[13] من نشاطه بصفته محققًا جوالًا عن المناجم لمصلحة مدرسة المناجم بباريس، والتي أخذته بعيدًا حتى منطقة الأورال. وكمهتم بالآثار الناجمة عن تبعات التكنولوجيا على المورفولوجيا للبنية الاجتماعية والاستقرار، فقد شدد لو بلاي على الإمكانات العظيمة للأسرة الأبوية في توفير الاستقرار، وفي الوقت نفسه، حدّد أشكال الأسرة الوسيطة، كالأسرة الجذعية (الآباء والأمهات، الأطفال، والأرامل الأجداد) التي تسعى إلى تقويض هذا الاستقرار. أما هجرة الأطفال بعيدًا عن منزل الأسرة في المجتمع الصناعي، فقد كان مصدرًا آخر لعدم الاستقرار، مما أدى بلو بلاي إلى التشديد على منزلة المكان كحافظ للاستقرار[14].

أصول القرن التاسع عشر للإثنولوجيا الفرنسية: المتاحف والمجتمعات العالمة

شهد القرن التاسع عشر تطورًا في الاهتمام بالإثنولوجيا في فرنسا. بالموازاة مع التطورات في أمكنة أخرى في أوروبا والولايات المتحدة. وكما في أماكن أخرى، فقد تميزت الإثنولوجيا الفرنسية عن السوسيولوجيا باهتمامها الكبير

(13) F. Le Play, *Frédéric Le Play on Family, Work, and Social Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

(14) M. Z. Brooke, *Le Play: Engineer and Social Scientist: The Life and Work of Frédéric Le Play* (London: Longmans, 1970).

بالشعوب غير الأوروبية، وبمنظورها التطوري أساسًا، وارتباطها بخصوص العرق، والثقافة واللغة، مما أسفر عن مفاهيم لمّحت إلى التمييز العنصري والاختلافات الثقافية، وعلى الأهمية التي توليها للثقافة المادية. فالفكر الإنساني لعصر الأنوار والموقف الحاسم تجاه الدين الظاهر كان أيضًا له وقع على هذه التطورات. فالبنية المؤسساتية التي احتضنت وعززت هذه التطورات، في فرنسا كما في الأماكن الأخرى، توجهت إلى المتحف والمجتمع العالم بدلًا من الذهاب إلى الجامعة.

بُذل مجهود كبير وفاشل في وقت مبكر لإطلاق جمعية الإثنولوجيا عام 1799، مع تأسيس جمعية مراقبة الإنسانية (Société des Observateurs de l'Homme). ولقد هيمن على الجمعية بعض المنادين بالمذهب الطبيعي على المجتمع مثل لويس فرانسوا جوفريت (Louis-François Jauffret) وما يسمى بالأيديولوجيين - العقائديين الذين رأوا علم الإثنولوجيا كنظام علمي وضعي بالأساس ينغمس في التفسيرات النفعية. كان جان بابتيست لامارك (Jean-Baptiste Lamarck) عضوًا قياديًا. فقد شجعت الجمعية، من بين الأمور الأخرى، إصدار استبيانات إثنولوجية للمسافرين. استمرت هذه الجمعية حتى عام 1804، عندما انضم معظم أعضائها إلى الجمعية الإنسانية (Société Philanthropie) بعد ذلك، تأسست الجمعية الآسيوية والجمعية الجغرافية عام 1822 وأصبحت هذه الأخيرة، على وجه الخصوص، حافزًا قويًا لاستكشاف ما وراء البحار.

أسس الفيزيولوجي والمنظّر لعلم الأعراق، ويليام إدواردز، وآخرون بين عامَي 1839 و1847 الجمعية الإثنوغرافية بباريس لدراسة «النظام الطبيعي، الطابع الفكري والخلقي، واللغات والتقاليد التاريخية» حيث وصفها هانز فرمولين Han Vermeulen بانصهار التاريخ العرقي والإثني[15]. وقد كان في منافسة في وجهة النظر هذه، مع التوجه الجغرافي واللغوي للجمعية الإثنوغرافية الأميركية والشرقية التي أسسها هنري دو لونغبيري وآخرون عام 1859. وفي العام نفسه، أسس الأنثروبولوجي البيولوجي بول بروكا وآخرون مؤسسة جديدة للأنثروبولوجيا

---

(15) H. Vermeulen, «Origins and Institutionalization of Ethnography and Ethnology in Europe and the USA, 1771-1845,» in: *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, ed. by H. Vermeulen and A. A. Roldán (London: Routledge, 1995), p. 50.

في باريس (أي قبل المعهد الأنثروبولوجي في لندن بأربعة أعوام) ليعكس تطورًا بعيدًا عن الأنثروبولوجيا القائمة على العرق بكل معنى الكلمة إلى إثنوغرافيا أكثر تقدمًا، توحد وجهات النظر المادية مع الاجتماعية والثقافية. كما أُسس في وقت لاحق مشروع في هانوي عام 1898 ما سمي بالمدرسة الفرنسية للشرق الأقصى. وكراع للبحث وناشر لأبرز جريدة استشراقية وأنثروبولوجية، فقد كان لها وجود متنقل بعد نهاية التدخل الفرنسي في الهند الصينية والمتمركزة الآن في مقاطعة بونديشري الفرنسية السابقة في جنوب الهند[16].

شهد القرن التاسع عشر أيضًا تأسيس المتاحف الإثنولوجية في فرنسا. وقد كان إ.ف. جوارد أحد المؤسسين للفكرة في وقت مبكر، وأصبح القيم على المكتبة الملكية في العشرينيات من القرن الماضي. وأكد باستمرار على أن المقتنيات الإثنولوجية كانت لأهميتها العلمية تأتي في المقام الأول، كأعمال فنية. لكن فكرة افتتاح متحف إثنولوجي في برلين من أدولف باستيان عام 1868 هي التي أجبرت في النهاية أرمند دو كاترفاج (Armand de Quatrefages)، أستاذ الأنثروبولوجيا في متحف للتاريخ الطبيعي، وتلميذه إرنست تيودور هامي (Ernest-Théodore Hamy) للدفع من أجل إنشاء مؤسسة مماثلة في باريس. أدى هذا إلى إقامة متحف للإثنوغرافيا في تروكاديرو عام 1878، بداية مع التركيز على تحف العهد ما قبل الكولومبي للعالم الجديد، ليستكمل لاحقًا ويولي اهتمامًا بالإمبراطورية الفرنسية والريف الفرنسي. وكان هامي القيم الأول على المتحف الذي تأثرت إدارته بشكل مستمر بسبب نقص التمويل والافتقار إلى مساحة لاستضافة معارض حقيقية أو حتى لتخزين المعروضات، والنماذج والأدوات، كالتماثيل وغيرها، بشكل لائق. فواصل تصنيف المقتنيات كافة على أساس

---

(16) N. Dias, «Musées,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par P. Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991); N. Dias et J. Jamin, «Origines de l'anthropologie: Du début du xixe siècle à 1860,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par P. Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991), V. Karady, «French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough,» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 12 (1981); G. W. Jr. Stocking, «French Anthropology in 1800,» *Isis*, vol. 4/2 (1964); Vermeulen, «Origins and Institutionalization of Ethnography and Ethnology in Europe and the USA, 1771-1845,» and E. A. Williams, «Art and Artefact at the Trocadero: Ars Americana and the Primitivist Revolution,» in: *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*, ed. by G. W. Stocking (Madison: University of Wisconsin Press, 1985).

وظيفي عوضًا عن تصنيفها على أساس التطور أو بحسب المنطقة الإثنوغرافية. ورافق هامي وكاترفاج كلاهما بروكا في تأسيس المدرسة الأنثروبولوجية عام 1875 التي سعت إلى توحيد الدراسة الإنسانية عن طريق الجمع بين الجوانب المادية، والثقافية واللغوية. ومع ذلك، أراد هامي نفسه أن يوجه الأنثروبولوجيا الفرنسية بعيدًا عن البيولوجيا في اتجاه التاريخ والإثنوغرافيا. وكان نشاطه الرئيس في السعي لإثبات أصول العالم القديم لحضارة ما قبل كولومبوس.

قدمت المؤسسات القائمة منتدى للأنثروبولوجيا الأكاديمية عند الطلب أيضًا. وفي عام 1855، منح كرسي للأنثروبولوجيا في متحف التاريخ الطبيعي، كما بدأ تدريس الأنثروبولوجيا في كلية الطب في باريس في بداية عام 1875. تكفلت المدرسة الأنثروبولوجية بكلا النشاطين[17].

هكذا، بحلول منتصف القرن، كان قد حدث انقسام في نشاط الأنثروبولوجيا الفرنسية بين الإثنوغرافيا (بما في ذلك الجمع الميداني) والنظرية، ولم يظهر تقسيم العمل هذا بشكل حاد لا في بريطانيا ولا في الولايات المتحدة، على الرغم من الانقسام بين علماء الأنثروبولوجيا منظّري الكراسي الوثيرة، والمشتغلين بالدراسات الميدانية في بريطانيا. أما في الولايات المتحدة، على الأقل بدأ لويس هنري مورغان في قضاء الصيف في الميدان، والشتاء في الدراسة. ومع نهاية القرن، كان قد اعتاد دوركهايم هو وجماعته مراجعة البيانات الإثنوغرافية وإدماجها في عملهم، على الرغم من أنهم لم يستطيعوا هُم أنفسهم قط جمع مثل هذه البيانات بشكل جدي.

(17) Dias, «Musées;» N. Dias et J. Jamin, «Origines de l'anthropologie: Du début du xixe siècle à 1860,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par P. Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991); J. Jamin, «France: L'anthropologie française,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par P. Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991b); Karady, «French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough;» S. C. Rogers, «Anthropology in France,» *Annual Review of Anthropology*, vol. 30 (2001), p. 489; Williams, «Art and Artefact at the Trocadero: Ars Americana and the Primitivist Revolution».

الفصل الثاني

دوركهايم وعصره

إميل دوركهايم

إذا استمر أحد المنظِّرين في السيطرة على الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا الفرنسية إلى يومنا هذا، وبعد فترة طويلة من وفاته، فسيكون إميل دوركهايم. فنظريته حول الحتمية الاجتماعية، حتى وإن كانت الآن متجاوزة في علوم اجتماعية وطنية أخرى، خصوصًا في الولايات المتحدة وبريطانيا، فهي لا تزال مؤثرة في فرنسا على الرغم من أنه غالبًا ما ينوه بها بشكل غير صريح أو بطريقة مخففة فحسب إلى حد ما. كان دور دوركهايم، في أوقات مختلفة محبوبًا من اليسار الجمهوري، لكنه كان يعتبر شيطانًا عند الليبراليين وأعداء الجمهوريين من اليمينيين في فرنسا، بصرف النظر تمامًا عما كان يجده من تغطية إعلامية متميزة مختلطة في الأوساط الأكاديمية. وحقيقة أنه أصبح يذكر بشكل أقل في كثير من الأحيان هذه الأيام، يشير إلى رتابة أفكاره بدلًا من رفضهم أو إهمالهم له. وكما يجب أن أناقش في محاضرتي الخامسة، مفكرين أمثال بيير بورديو، ميشال فوكو، جاك دريدا، وجان بودريار، ممن نأوا بأنفسهم بحذر عن دوركهايم، يمكن تصنيفهم داخل التقليد الدوركهايمي في نهاية المطاف. إضافة إلى ذلك، سعى بعض الفرنسيين الماركسيين، خصوصًا موريس غودولييه، إلى تكييف البنيوية التطورية لكلود ليفي ستروس التابعة للتقليد الدوركهايمي على الطريقة الماركسية. وفي الخارج، بينما كانت أنثروبولوجيا الولايات المتحدة دائمًا أقرب إلى المدرسة الألمانية التي بدأها فرانز بواز عندما كان طالبًا، واستمرت الأنثروبولوجيا البريطانية في القرن العشرين إلى أن فتنت بالمدرسة الفرنسية التي قامت في النهاية بردّ مدرسة القرن التاسع عشر البريطانية إلى حالة من الفضول التاريخي.

ولد دوركهايم في أسرة يهودية حاخامية عام 1858 في إيبينال الواقعة في المنطقة الشرقية من اللورين الفرنسية، وتحول عن الديانة اليهودية في شبابه، إلا أن العديد من الدارسين كشفوا عن تأثير اليهودية في فكره. اجتاز دوركهايم نظام باريس للتعليم العالي، ثم قام بالتدريس في عدد من الثانويات قبل أن يذهب إلى ألمانيا لمدة سنة. وهناك، قام بزيارة لمختبر فيلهلم فوندت لعلم النفس في لايبزغ الذي ترك في نفس دوركهايم أثرًا قويًا، ليس بمساهمته في علم النفس بقدر تبنّيه للنمط الجماعي للعمل - ممارسة قام دوركهايم وزملاؤه بنهجها إلى حد ما - واستخدامه للدليل التاريخي والإثنوغرافي. قام دوركهايم بتدريس العلوم الاجتماعية وعلم أصول التدريس في بوردو ابتداءً من عام 1887 إلى غاية عام 1902، ثم انتقل في العام الأخير إلى شغل منصب في جامعة السوربون حيث مكث طوال مساره المهني. وبحسب دوركهايم، تميزت أعوام الحرب بنشاطه كمدافع عن الموقف الفرنسي للحرب، وأظلمت الدنيا في وجهه بسبب وفاة ابنه الوحيد، أندريه، في الجبهة الشرقية عام 1915. توفي دوركهايم بسكتة دماغية على ما يبدو بعد عامين من ذلك التاريخ، في عام 1917[1].

شهدت سنوات بوردو انطلاق مجلة **الحولية السوسيولوجية** عام 1896 التي أصبحت الأداة الأكثر أهمية بالنسبة إلى التقدم الثقافي للسوسيولوجيا الجديدة لدوركهايم، الذي لم يكتف بالانشغال بالتعليم بقدر ما حدد لنفسه مهمة تأسيس السوسيولوجيا، ليس كنشاط جوهري في فرنسا وحدها، وليس فحسب بالأخذ في الاعتبار البحوث والدراسات الذي أنجزها مبكرًا باحثين كأوغست كونت وفريدريك لو بلاي، لكن كتخصص جامعي قائم بذاته. وعلى الرغم من شدة المعارضة التي أثيرت ضد جهده، فإنه نجح بكل معنى الكلمة في مهمته وتمكن من التأثير بشكل عميق في تطور كل من الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا في فرنسا وفي أماكن أخرى.

كان دوركهايم ملتزمًا سياسيًا أيضًا، لكن ليس بشكل عملي إنما كمؤيد للنظام

---

(1) V. Karady, «French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough,» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 12 (1981), and S. Lukes, *Émile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study* (London: Allen Lane, 1973).

الجمهوري وعضو برلماني اشتراكي مثقف يرى في السوسيولوجيا طريقًا لإنشاء مبادئ خلقية غير دينية تلائم النظام الجمهوري الثالث لما بعد الدولة الفاشستية التي رأى مع بعض التقدميين في زمانه أنها شقت طريقها عبر تعصب يميني وظلامية دينية. فما كان من المفترض أن قام به أنتوني غيدنز بالنسبة إلى توني بلير في أواخر التسعينيات في بريطانيا، كان دوركهايم أقل بكثير بشكل غامض وبمقدار أكبر بكثير بالنسبة إلى جان جوريس وغيره من قادة اليسار البرلماني في فرنسا حول منعطف القرن العشرين. بناء عليه، وكما هو الحال عند كونت، فقد كانت السوسيولوجيا بالنسبة إلى دوركهايم منهاجًا فضلًا عن كونها علمًا، وحتى أنه كان لديها تكافؤ وظيفي معين بديانة كونت الإنسانية في توفير الدعامة الخلقية لأنشطة الدولة الجمهورية.

ينبغي أن يُنظر إلى عمل دوركهايم في التعليم على اعتباره مظهرًا آخر من مظاهر هذا المشروع. فبعد إصلاحات جول فيري (Jules Ferry) في ثمانينيات القرن التاسع عشر، أصبح التعليم أساسًا مسألة تخص الدولة الجمهورية العلمانية وليس الكنيسة أو الهيئات الأخرى المناهضة للجمهورية. لذلك كانت ساحة رئيسة، حيث ارتبطت القيم بالنظام الجمهوري الثالث الذي يقوم بنقلها إلى شباب البلاد. كان دوركهايم يرى دائمًا أن التعليم كموقع لنشر المعرفة الاجتماعية للفرد، وليس من أجل التنمية الشخصية للفرد. وهكذا، كانت فكرة بعيدة عن الفكرة الألمانية لمفهوم البلدينغ (Bildung)، أي أن يكون الهدف التعليمي يخدم التنمية الشخصية للفرد تحديدًا. انتشر نموذج دوركهايم خارج فرنسا ليصبح وصفة لبناء الأمة في تركيا الكمالية[2]، وكما فعلت النظرية الماركسية في كثير من دول ما بعد الاستعمار لاحقًا في القرن العشرين.

في تعامله مع أعمال سابقيه، أكد دوركهايم، خصوصًا في النظرية الاجتماعية على أهمية سابقيه، من مثل مونتسكيو، وسان سيمون، وكونت. وهذا يعني أنه كان محصنًا تمامًا ضد تأثيرات التخصصات الأخرى. وتُعتبر الفلسفة ربما أبرزها،

---

(2) E. Kahveci, «Durkheim's Sociology in Turkey,» *Durkheimian Studies*, vol. 11 (1995), and D. N. Smith, «Ziya Gölkap and Emile Durkheim: Sociology as an Apology for Chauvinism?» *Durkheimian Studies*, vol. 1 (1995).

وبشكل جزئي، التقليد الديكارتي لعزلة العقل كموضوع للتساؤل، لكن التقليد أيضًا كان باعتبار أنه وجه من خلال فيلسوف الكانتية الجديدة الفرنسي شارل رينوفيه (Charles Renouvier)، الذي اعتبره دوركهايم «المعلمَ الكبير» الشهير. كان رينوفيه شخصية بارزة في الفلسفة في مرحلة مبكرة من مرحلة الجمهورية الثالثة، حيث شكل المذهب السياسي الرسمي. وقام ستيفن لوكيس (Steven Lukes) بسرد المظاهر التي أثارت إعجابه في رينوفيه، وخصوصًا عقلانيته، وحرصه على الأخلاق والحاجة إلى دراستها علميًا وتأصيله للأخلاق في العلوم الاجتماعية، وتحديده لكرامة الإنسان في التماسك الاجتماعي والقوى الاجتماعية[3].

عزا لوكيس أيضًا إلى رينوفيه تعديل دوركهايم للعقلانية الكانتية في اتجاه المقولات المحتملة، وبالتالي حتميتها الاجتماعية، كما اتضح بشكل قوي في كل من **التصنيف البدائي**[4] وفي كتاب **الأشكال الأولية للحياة الدينية** بين عامي 1915 و1995. وعلى الرغم من أن دوركهايم كان يشكك في كثير من أعمال كانت نفسه، فولعه بالثنائيات (الفرد - المجتمع، المقدس - المدنس) يمكن رده مباشرة إلى الفيلسوف الألماني. ومع ذلك لم تكن الفلسفة كلها مما يوافق عليه أو أنها مقبولة عند دوركهايم كما هو واضح من خلال مناقشاته التي استمرت طويلًا مع الشخصية المهيمنة آنذاك هنري برغسون (1859-1941)[5]، الذي كان يؤيد منهجًا غير عقلاني ربط الوعي الذي تجلى في الشكل الضبابي للاندفاع الأساس، أو الروح المفعمة بالحيوية والنشاط (élan vital, or vital spirit) بالمؤثرات الخارجية، واعتبارها أكثر قابلية للحدس منها إلى العقل.

وتجدر الإشارة هنا، وبإيجاز، إلى تأثيرين آخرين، يتعلقان خصوصًا بعمل دوركهايم عن الدين، أحدهما السوسيولوجيا التاريخية لنوما دينيس فوستيل دو كولانج (Noma Denis Fustol de Coulanges)، الذي ركز من خلال كتابه **المدينة**

---

(3) S. Lukes, *Émile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study* (London: Allen Lane, 1973), pp. 54-77.

(4) É. Durkheim and M. Mauss, *Primitive Classification* (Chicago: University of Chicago Press, 1903; 1963).

(5) H. Bergson: *Creative Evolution* (London: Macmillan; Company, 1960), and *Matter and Memory* (London: Macmillan, 1986).

القديمة[6]، على عبادة الأجداد والتعامل معها على أساس مكانتها في المجتمع بشكل عام. ثانيًا: أنثروبولوجيا و. روبرتسون سميث، التي ربطت نظام العشيرة العربية بجوانب من الأديان السامية[7] كمدخل مهم في نظرية دوركهايم للطوطمية باعتبارها الشكل الأصلي للدين.

تحول انتباه دوركهايم إلى الدين في مدينة بوردو، وكان اهتمامه الرئيس في السنوات الأخيرة من حياته في باريس. تعتبر دراسته للدين الأكثر أهمية من الناحية الأنثروبولوجية في محتوى أعماله كلها، وهو ما يعكس التوسع في الدراسات الميدانية عند منعطف القرن، فضلًا عن تأثير مارسيل موس في التأكيد على أهميتها بالنسبة إلى دوركهايم. ألّف دوركهايم كتبًا في وقت مبكر، يرجع تاريخها إلى تسعينيات القرن الثامن عشر، معنونة على الشكل التالي، **تقسيم العمل**[8]، **قواعد المنهج**[9]، **والانتحار**[10]، وكلها نشرت بينما كان دوركهايم لا يزال في بوردو. وهي من خلال المقارنة أكثر سوسيولوجية من حيث التوجه. وعلى الرغم من أنها تمثل فكر دوركهايم بامتياز، إلا أن الدين كان هو الموضوع العام في نهاية الأمر؛ إذ كان دوركهايم يرى أن المقدس يعادل الأيديولوجيا الاجتماعية، بل وكان ينظر إلى المجتمع نفسه على أنه يجسد مجموعة من القيم. وكان الله مجرد ممثل عن عبادة الله للمجتمع نفسه في شكل رمزي، بحيث كان الفرد يعبد المجتمع، وذلك من خلال كونه عضو المجتمع. ورفض، في وقت لاحق، مجهوداته التي قام بها في وقت مبكر والخاصة بتفسير الدين - وكان يرى أن ما يعبر عن آرائه وهو ما عبر عنه في آخر مؤلفاته التي نشرها في أثناء حياته **الأشكال الأولية للحياة الدينية**[11].

---

(6) N. D. Fustel De Coulanges, *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome* (Garden City: Doubleday, 1864; 1882).

(7) W. R. Smith: *Kinship and Marriage in Early Arabia.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1885), and *Lectures on the Religion of the Semites: First Series; The Fundamental Institutions* (Edinburgh: Black, 1885 and 1889).

(8) É. Durkheim, *The Division of Labour in Society* (London: Macmillan, 1893 and 1984).

(9) É. Durkheim, *The Rules of Sociological Method: And Selected Texts on Sociology and Its Method* (London: Macmillan, 1895 and 1982).

(10) É. Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology* (Glencoe: Free Press, 1894 and 1951).

(11) É. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: Free Press, 1912 and 1995).

في هذا العمل، وبشكل عام، كتب دوركهايم في الوقت نفسه ضد كل من الفلاسفة العقلانيين والتجريبيين؛ ضد علماء النفس بتركيزهم على الفرد، وفي إصدارات سابقة كتب ضد أغلب الأنثروبولوجيين البريطانيين المتخصصين في أنثروبولوجيا الدين. وسيكون ملائمًا أكثر إذا قمنا بمعالجة انتقاداته لمدرسة القرن التاسع عشر البريطانية التي تميزت باتجاهين رئيسين: بالنشوئية التطورية (evolutionism) والنزعة الفكرية التجريدية (intellectualism). وقد عارض دوركهايم الداروينية والأشكال البريطانية للنشوئية، غير أنه أيضًا كان يتبنى جانبًا من النشوئية، الشيء الذي يبدو أنه وضح بتفصيل أكثر في عمله مع موس، في مناقشة أُرجئها إلى المحاضرة القادمة. وبحسب دوركهايم نفسه، كيفما كان الحال، فقد حدث التفكير التطوري بدافع حاجته إلى معارضة الأدبيات التي لا تقل غلوًا عن أصول الدين التي جاء بها أصحاب المدرسة البريطانية الفكرية التجريدية. تم وضع هذه الأصول في دائرة الخوف، العجب، أو فضول الإنسان الأول في الأحوال البدائية عندما عجزوا عن مواجهة قوى الطبيعة غير القابلة للتكهن (من حيث أرواح الطبيعة بأشكالها المختلفة) وظاهرة الموت (التي منها الأرواح). بعبارة أخرى، وإن كانت لا تفتقر إلى البعد الجماعي، فقد ينظر إلى الدين أساسًا كمنتوج للعقل البشري. وبالتالي لسيكولوجية الفرد. استلزم هذا أيضًا تركيزًا على الإيمان بدلًا من طقوس السحر بوصفها مجموعة من ممارسات طقوسية تختلف عن الشكل الأصفى للعبادة التي تميز الدين، على الرغم من المعالجة التي قام بها تايلور وفرايزر في عملهما على وجه الخصوص.

كان دوركهايم معارضًا لهذه المقاربة في الأساس كونه يطالب بالإيمان الذي يلزم الإنسان في كل جيل بنهج التجارب نفسها حفاظًا على وجودية الدين. ومما لا شك فيه هو أن الدين قدم تفسيرات لما هو غير قابل للتنبؤ، غير أنها كانت تخدم الدين أكثر من مجرد إشباعها لمشاعر الفرد وإرضاء فضوله. وفي الواقع، رفض دوركهايم أي مكان لعلم النفس في تطوير الحقائق الاجتماعية التي أدرك أن الدين مكون لها. كان هذا على الأقل وبشكل جزئي، لأن البشر كانوا، مربوطين وملزمين بمقولات الدين بدلًا من مساهماتهم أنفسهم - بمعنى أنهم افتقروا إلى القوة الذاتية الكافية لتطوير أفكار لمصلحتهم. وبالتالي، من أين جاءت هذه الأفكار؟ جواب دوركهايم كان أنها جاءت من المجتمع حيث رأى العديد أنها كانت فكرة

ضبابية في هذا السياق. وهكذا بحسب دوركهايم، أي مجتمع له، بشكل أو آخر، مصادر معينة للسلطة، وبالتالي نشر واستخدام الأيديولوجيا عن طريقها، بما في ذلك الدين كوسيلة لفرض قيم على أفراد المجتمع. يصبح هؤلاء الأفراد مكونًا من مكونات هذه المصادر للسلطة: رفض دوركهايم فكرة «الماركسية الفجة» في كون الأيديولوجيا ببساطة عبارة عن أداة سلطة لذوي الامتياز للتأثير على التابعين، بما أن ذوي الامتياز أنفسهم ما كانوا أقل تأثرًا بالمجتمع وبأيديولوجيته، وأنهم - بالمعنى الحديث للكلمة - كانوا أيضًا تحت تأثير التنشئة الاجتماعية.

كان للدين أربع خصائص مكنته من أداء هذه الوظيفة الاجتماعية. أولًا: كان الدين قسريًا: كان هناك عنصر قوي للإكراه مدعوم بعقوبات تتراوح بين رفض لطيف إلى إكراه بدني. ثانيًا: كان الدين عامًا، بمعنى أنه جمع مجموعة من الأفراد وكان للدين التأثير نفسه عليهم جميعًا، على الأقل على المستوى الخارجي. ثالثًا: كان الدين تراثيًا، أي أنه وجد قبل وجود الفرد، وعمومًا يبقى قائمًا حتى بعد وفاة الأفراد. رابعًا: كان الدين خارجًا عن الفرد: بسبب هذا فحسب، يمكن أن يُحدث أثرًا على الفرد، فلا شيء هنا قام بتقديم أدنى تنازل لفاعلية الفرد، هذا الفرد الذي ما كان حتى فاعلًا وكيلًا عن المجتمع، وإنما كان يشكل تجسيده المأسور.

مع ذلك، فإن هناك آلية متضمنة تربط الديني بالاجتماعي. بداية قدم المعتقد الديني وممارسة الشعائر الدينية تعبيرًا عن قيم المجتمع من خلال ما سمي، في واحدة من أكثر عبارات دوركهايم شهرة بـ «التمثلات الجماعية» (collective representations)، بمعنى، معايير، ورموز، وخرافات، والقيم نفسها. غير أنها لم تفعل هذا بشكل عشوائي: كان لا بد من مناسبة معينة. وبحسب دوركهايم، كان هذا عبارة عن طقوس. كان يرى معاصره، أرنولد فان غينيب، الذي كان يتجاهله، أن الطقوس باعتبار أنها تحولات بين الحالات والأوضاع، هي وجهة نظر أضيفت إليها اعتبارات القوة لاحقًا. ومع ذلك، ركز دوركهايم على القوة أكثر من التحول. وفي تقديره كانت الطقوس مناسبات لإبراز الوعي الاجتماعي عند جميع هؤلاء الأفراد الذين يشعرون أنهم كانوا يشكلون كتلة واحدة وغير متمايزة في النهاية. كان هذا ما جعلها تشكل فرصة ممتازة لنقل القيم الاجتماعية إلى أفراد المجتمع. ومن خلال الطقوس، تم تحويل المعرفة إلى سلطة اعتبرت أساسًا، بحسب دوركهايم، سلطة المجتمع على الفرد، والرموز المستخدمة في الطقوس تحجب هذه القوة.

بينما أكد المفكرون التجريديون على المعتقد عوضًا عن الطقوس، قام دوركهايم بالعكس. وهذا يمكن انتقاده بدوره. وكملاحظة مشتركة، فقد كانت هناك حجة دائرية (circularity of argument) أو بالأحرى حلقة مفقودة في موقف دوركهايم. وفي مقابل المفكرين التجريديين، أصر دوركهايم، بشكل معقول بدرجة كافية، على أن الطقوس لم تكن استجابة للعاطفة، لكنها عوضًا عن ذلك ولدتها. لكن، إذا كان جزء من التجربة الطقسية هي أن يُشعر بهذه المشاعر، وإذا تم توليد هذه العواطف في الطقوس التي تمثل تعبيرًا عما هو اجتماعي في أشده، فما الذي يجبر الإنسان على التجمع لممارسة طقس في المكان الأول؟ كان الجواب بالنسبة إلى دوركهايم، ببساطة، «الانفعال أو الهيجان»، وهو نوع من عفوية التجمع، وكما قيل في كثير من الأحيان، يوحي أكثر بقليل من سيكولوجية الجماهير غير المصقولة. ومع ذلك، كانت وجهة نظر دوركهايم عبارة عن حشد يمثل المجتمع بدلًا من جماهير غير مترابطة كما هو الشأن عند لوبون. إضافة إلى ذلك، لم يكن هناك سبب لافتراض أن أولئك الذين يحضرون طقسًا معينًا كانت تدفعهم الدرجة نفسها من الإثارة العاطفية في العلاقة مع الطقس.

أهمل دوركهايم هنا حقيقة أن الناس لا يفتقرون إلى النشاط الاجتماعي خارج حوادث الطقوس، لكن هذه الطقوس تدفعهم إلى أن يتواصلوا بعضهم مع بعض. ومن الأشياء التي تدخل ضمن تواصلهم - القيل والقال وهلم جرًا - وهي المعرفة المرتبطة بالنوع الصحيح من النشاط الاجتماعي، بما في ذلك ضرورة المواقف الطقسية والقيم الرمزية المرتبطة بذلك النشاط الاجتماعي. فالناس يستخدمون أيضًا ذاكرتهم والحوادث غير المخطط لها كحادث الموت لتحديد متى ينبغي أن تعقد الطقوس. وقد تقوي هذه الطقوس الحس الاجتماعي، لكن هذا لا يعني أن هذا الأخير غير موجود في الأيام العادية.

مثال على ما يقصد دوركهايم بتصور ما هو اجتماعي في الديني تفسيره للطوطمية، التي يعتبر أنها الشكل الأكثر قدمًا في الدين، وأيضًا وسيلة لتنظيم الزواج في المجتمعات الأسترالية. على الرغم من أن تحليلاته للطوطمية خاطئة بشكل عميق إثنوغرافيًا، بحسب ما أدرك معاصروه بشكل سريع، فهو مع ذلك مثال

توضيحي كامل لعقيدته في أن العبادة هي في الحقيقة عبادة للذات مشوشة بالرموز الدينية التي تمثل المجتمع بشكل مثالي. وفي نصه المبكر في كتابه **التصنيف البدائي**[12]، اقترح دوركهايم وموس أنه باتحاد الأنواع الطبيعية أو الظاهرة المرتبطة مع مجموعة اجتماعية كالعشيرة، تمثل الطوطمية نموذج تصنيف العالم الطبيعي الذي يتعلق بالعالم الاجتماعي، وبالتالي إعطاء الأولوية لهذا الأخير. وهكذا يمثل طوطم العشيرة رمزًا. إضافة إلى ذلك، يشكل لدى أفراد العشيرة نظرة دينية خاصة على نحو نموذجي للطوطم ارتبط بأساطير الأصل، حيث يمثل دورًا في إلزام أفراد العشيرة تجنب إيذائه، أو قتله أو أكله، خصوصًا إذا كان حيوانًا. وفي المناسبات الطقسية، مع ذلك، يجبرون على التضحية بالطوطم واستهلاكه.

بحسب الظاهر، يعتبر هذا عكس طقس اعتيادي، لكن يمكن أيضًا تفسير استهلاك كائن مقدس كوسيلة ليصير المرء معه شيئًا واحدًا. ولأن الطوطم يمثل العشيرة، فعبادته بأي شكل من الأشكال يعادل عبادة العشيرة نفسها وعبادة أعضائها والذات بالتبعية. وطبعًا، فالعشيرة تشكل مجموعة اجتماعية على الرغم من أنها وباعتراف الجميع ليست المجتمع نفسه ككل. ولذلك فإن العبادة المباشرة ستكون عديمة التأثير طالما أنها كانت ستدرك بشكل مباشر بحسب ما هي عليه؛ وبناء عليه، يمكن الطعن فيها، وسيتم إضعاف الأيديولوجيا. وبالتالي يتدخل الطوطم كرمز بين أفراد العشيرة على أساس أنهم مرؤوسون (Subjects) من جهة، ومن جهة أخرى على أساس أنهم كائنات (Objects) للعبادة بممارسة تعتيم على حقيقة أنهم في الواقع هم أنفسهم الشيء نفسه. بالنسبة إلى دوركهايم، إدراك العناصر الأساسية لأيديولوجية المرء يحرر المرء منها، ما يجعل الطعن فيها، ومعارضتها، وإلغاءها أمورًا ممكنة في النهاية. ويمنع الدين هذا من أن يحدث باستخدام رموز لنقل رسالتها.

هذا يرتبط بشيء آخر، يتمثل في العلاقة بين المجتمع والفرد، وهو مشكل عام عند دوركهايم. والطريقة الوحيدة لمقاربة هذا مرة ثانية هي في تفسيره للدين،

---

(12) É. Durkheim and M. Mauss, *Primitive Classification* (Chicago: University of Chicago Press, 1903 and 1963).

وبشكل واضح أكثر هنا «المقدس». يعتبر تركيزه على ثنائية المقدس والمدنس المثال الأكثر شهرة لإصرار دوركهايم على نزوع الإنسان إلى التفرغ الثنائي، على الرغم من أنه لا يوجد هناك دائمًا اتفاق على ما كان يقصد دوركهايم بهذه الحالة الخاصة، أو حتى إذا كانت ذات قيمة[13]. وفي الواقع، فالمقدس نفسه يبدو لي أنه يقدم مشكلات قليلة: هي مرة ثانية التفسير الديني لقيم المجتمع بتعبير رمزي. وبالفعل، إذا تم التنسيق بين الدين والمجتمع عند دوركهايم كان الأمر كذلك بين المجتمع والمقدس. إضافة إلى ذلك، ما كان مقدسًا كان أيضًا أكثر قابلية لمنحه شكلًا رمزيًا لإخفاء طبيعته الحقيقية التي تظهر على وجه الخصوص في الطقس.

في ما يتعلق بالمدنس، فدوركهايم لم يكن متسقًا في استخدام الكلمة. فهل كانت تعني، بالنسبة إليه، العادي (mundane)، أم ما هو محايد دينيًا، أم كانت تمثل القوى التي لا تتوافق مع المقدس منها مثل التلوث وعدم الطهر (النجاسة)؟ بالتأكيد كوسيلة للتعبير عن القيم الاجتماعية، فإن المقدس مهدد من قبل المدنس، وشكّل عالم مصالح وأنشطة الفرد التي تنتهك وصايا المجتمع. يمكن أن ينظر إلى هذا على أنه خطيئة أو جريمة أو إهمال للمرء للواجبات الاجتماعية بسيط. هنا، على الأقل، سمح دوركهايم للفرد بشيء من الفاعلية - لكن للفرد المعادي لمصلحة المجتمع فحسب، الفرد الذي أبعد نفسه عن المجتمع بقيامه بتصرفات خاطئة، ويجب عليه عاجلًا أو آجلًا كي ينجو أن يكفّر عن أخطائه، فضلًا عن أن يحقق نجاحًا. تعامل تلميذه، روبرت هيرتز، مع هذا وبشكل محدد أكثر في عمله على الخطيئة، كما سأوضح في الفصل التالي.

أزعجت معالجة دوركهايم للفرد بصورة متكررة، الضمير الليبرالي بوصفه حتميًا أكثر مما ينبغي. ومع ذلك، من المهم أن ندرك أن دوركهايم لم يكن يفكر فقط، أو حتى في المقام الأول، في القيود الخارجية الواضحة الممارسة على الفرد، مثل تلك التي تمارسها الشرطة والمحاكم في المجتمعات الحديثة أو من قبل السلطات الدينية في المجتمعات الأكثر تقليدية: فهذه تعتمد على القوة، والتي غالبًا ما تكون فحسب بشكل واضح جدًا ممثلة للمصالح المهيمنة

E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon, 1965), pp. 64-65. (13)

والمحددة، كما يمكن الطعن فيها أو تجنبها معرفيًا وماديًا. بدلًا من ذلك، يخبرنا فكر دوركهايم أن المجتمعات تتجاوز هذا كونها مجتمعات خلقية تمنحنا قيمًا وأفكارًا عن شيء ما، الشيء - المقدس - باعتباره أكبر من أنفسنا إما كأفراد وإما كجماعة من الناس. وبالتالي، تغرس فينا هذه القيم والأفكار إحساسنا بالمسؤولية تجاه الآخرين وكذلك فكرة أن نعيش في مجتمع ينمينا معنويًا وماديًا. إضافة إلى ذلك، فالمجتمعات تعطينا المقولات الأساسية التي نرسم وفقها خريطة العالم ونستوعبه ونستوعب مكانتنا داخله. ننظر إلى العالم من خلال المقولات التي يقدمها المجتمع بالطريقة التي تقودنا إلى عدم التعرف على جزء كبير منها.

على الرغم من أنه يوجد هناك إكراه في هذه الحالات أيضًا، فالإكراه يبقى خلقيًا يميل إلى التأكيد على أنه ملائم: بحيث لا مجال إلى مقاومته أو تجنبه. أثبتت هذه القيم أنها لمصلحتنا من خلال الإثارة العاطفية المتولدة عن الطقس كنتيجة لاستنباطنا له بصورة عملية. وبهذا نسلط الضوء على مفهوم المجتمع على أنه فوق إرادتنا/ فوق طاقتنا، لكن دوركهايم كان واضحًا إلى حد بعيد في أن التمثلات الجماعية لا توجد في أي مكان إلا في ذهن الإنسان الفرد. ويؤكد دوركهايم على أنها أصبحت جماعية من خلال التواصل في بيئة جماعية فحسب[14].

وهناك طريقة واحدة للإجابة على نقاد دوركهايم، هي من خلال التفكير في قيمة الفردانية الغريزية عندهم. وما هذا في نهاية المطاف، سوى لأنها قيمة خلقية في حد ذاتها؟ إذا كان بإمكان المرء أن يميز المجتمع ككل، أو مجموعة من المجتمعات مثل الغرب بالفردية مع توقع أن على الفرد أن يتصرف كفرد بدلًا من تقليد أقرانه، وينبغي عليه أن يفكر لنفسه، وينبغي عليه الاعتماد على نفسه بدل الاتكال على الآخرين، وهكذا بعد ذلك يمكن للمرء أن يكون متأكدًا من تعامله مع واقع اجتماعي، وليس مع ممارسة شاذة لبعض المنحرفين. لكن دوركهايم نفسه اعترف بالانحراف الاجتماعي، حتى أنه رأى فيه فوائد من حيث إنه يؤدي إلى الشروع في التغيير الاجتماعي الضروري.

---

(14) M. Ôno, «Collective Effervescence and Symbolism,» *Durkheimian Studies*, vol. 2 (1996); C. Mellor: «Sacred Contagion and Social Vitality: Collective effervescence in les formes élémentaires de la vie religieuse,» *Durkheimian Studies*, vol. 4 (1998), and «In Defence of Durkheim: Sociology, the Sacred and 'Society',» *Durkheimian Studies*, vol. 8 (2002).

لدوركهايم أسباب أخرى لتقييد إن لم يكن رفض فاعلية الفرد بحسب تفسيره الشخصي للدين. فبخلاف المفكرين التجريديين، لم يتعامل دوركهايم مع الدين على أنه أوهام بدائيين خائفين ومندهشين يقومون باستنتاج مقدمات منطقية خاطئة. ومع ذلك، فهو قد تخلى عن معتقده الديني الشخصي في شبابه، ولم ينظر إلى الدين على أنه صحيح على المستوى اللاهوتي أيضًا. وبدلًا من ذلك، كان يراه في الواقع أمرًا اجتماعيًا من حيث إنه أعطى شكلًا ومعنى لحياة الأفراد الذين ينتمون إلى بيئة اجتماعية. وقد كان الدين أيضًا فريدًا من نوعه، مثل المجتمع نفسه. فالدين لم يكن تفسيرًا لما هو فوق اجتماعي أو أي مجال لما هو فوق اجتماعي مثل سيكولوجية الفرد، أو البيئة المادية، يُفسر الدين أو المجتمع. كان الدين واقعًا اجتماعيًا، ولأنه هكذا، لا يمكن تفسيره إلا بحقائق اجتماعية أخرى. وضع دوركهايم هذا المبدأ المنهجي الأساس في وقت مبكر من عام 1895 في كتابه **قواعد المنهج السوسيولوجي**. يعني ذلك أنه لن يكون هناك حل وسط لادعاءات علم النفس والفلسفة أو النمط القديم للأنثروبولوجيا في تفسير ما هو اجتماعي. السوسيولوجيا الحديثة فحسب هي التي يمكن أن تقدم مثل هذه التفسيرات.

لاحظ إ. إ. إيفانس بريتشارد (Evans-Pritchard) أن تفسير دوركهايم للدين يصلح بشكل أفضل لما يسميه إيفانس بريتشارد بالمجتمعات المغلقة (Closed communities)، مثل جوالي سكان أستراليا الأصليين[15]. وتتميز المادة التي استخدمها دوركهايم بشكل واسع ولو بشكل خاطئ في الأغلب دعمًا لحججه في كتابه **الأشكال الأولية**[16]. تتميز الجماعات أو المجتمعات المنغلقة بشكل نموذجي بالوحدة الدينية والغياب الطبقي، على الرغم من أنه يمكن أن يكون هناك فوارق طبقية ترتكز على دور المرء، كأن يكون مختصًا في الدين، وأيضًا على أساس جندره وسنه، والمركز الاجتماعي لنسبه. وفي ما يخص المعتقد الديني، يمكن أن يكون هناك مشككون بخصوص هذا المظهر الديني أو ذاك - ولا سيما بخصوص مهارات شامان (كاهن يستخدم السحر لكشف المخبأ وللسيطرة على الحوادث)، مثلًا، أو تأثير طقس خاص- لكن ليس على أنها بدائل أيديولوجية

(15) Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, p. 55.

(16) Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*.

متقدمة. ماذا يحدث حينما نقوم بدراسة مجتمعات «منفتحة»، ترتكز على نظام طبقي أكثر تنظيمًا بحسب هذه الشروط؟ فالدين في حد ذاته غالبًا ما يترك المسرح هنا لأنه يصبح محصورًا أكثر ويضعف ليصبح عبارة عن ممارسة خاصة ليس للدولة مصلحة فيها. كان هذا صحيحًا في فرنسا في عهد دوركهايم، وهو في الواقع ما زال كذلك. فحلُّ دوركهايم لهذه المعضلة كان توسيع مفهوم المقدس ليشمل القيم العلمانية مثل المساواة، الفردانية، الديمقراطية، وبالتالي وسّع المفهوم الديني ليشمل مجالات نشاط ليس لديها علاقة بما فوق طبيعي، وإننا عادة قد نصفه أكثر بالأيديولوجي أو بالكائن فوق الوجود المادي، بمعنى، أن هذا كان يشكل الارتباك الأخير للمعتقدات العلمانية على طريقة كونت أو روبسبير، على أن دوركهايم لم يروّج لها.

تناول دوركهايم مسألة التكافل الاجتماعي في المجتمعات المغلقة والمفتوحة على حد سواء عام 1893 في أطروحته المكتوبة باللغة الفرنسية «تقسيم العمل في المجتمع»[17]. وعلى الرغم من أن الدين كان مهمًا بشكل مؤكد في ذلك الحين لحجج دوركهايم في تلك المرحلة، كذلك كان شكل البنية الاجتماعية. وهكذا تم تقسيم القبيلة الاجتماعية لعشائر يعتمد بعضها على بعض لأجل الزوجات، لكنهم كانوا أنفسهم متكافئين وظيفيًا، بمعنى أنهم كانوا محايدين وظيفيًا: إذا توفي فرد من العشيرة، ما كان هذا من دون تبعات على المجتمع ككل. كانت هذه المجتمعات ذات «تضامن ميكانيكي». إضافة إلى ذلك، عملوا بدلًا من ذلك على نشر وسائل مراقبة ولكنها مرتبطة بمجموعة أساسية من القيم الخلقية والطقسية، وبالتالي كمجتمعات مغلقة كانت تربط الفرد مباشرة بها.

خلافًا لذلك، ترتكز المجتمعات القائمة على «التضامن العضوي» على تقسيم العمل، إما أن يكون اقتصاديًا ماديًا بشكل تام كما هو الحال في النظام الغربي الرأسمالي، وإما أن يكون طقسيًا في الدرجة الأولى كما في النظام الهندي للطبقات المغلقة (caste). وبما أن الوحدات في أي نظام لتقسيم العمل هي كلها متخصصة، وتعتبر كلها ضرورية لعمل الكل. وتتميز مثل هذه المجتمعات أيضًا

---

(17) J. A. Barnes, «Durkheim's Division of Labour in Society,» *Man*, vol. 1 (1966).

بالتراتبية الاجتماعية، وتجسيد السلطة الاجتماعية في شكل أجهزة يمكن بسهولة التعرف إليها من مثل (الحاكم، الدولة)، ووجود منظورات أخلاقية وطقسية بديلة، على الرغم من أنها قد تكون مقموعة بدل كونها مسموحًا بها. يمكن أن يكون هذا أكثر أعمال دوركهايم الوظيفية وضوحًا من بين كل أعماله البارزة، على الرغم من أن الدين أيضًا يمكن أن يرى على أن له وظيفة إظهار لقيم خاصة لأفراد المجتمع. وإذا اعتبرنا، بشكل خاص، رفض دوركهايم لمذهب النشوئية البريطانية، فقد أدى به منظوره الذاتي إلى الوظيفية التي ترى أن المجتمع كائن فريد قائم بذاته، بمعنى أن الحقائق الاجتماعية يمكن تفسيرها فحسب، وفق حقائق اجتماعية أخرى.

يعتبر مؤلف **الانتحار** (1897)، الذي قام موس بجمع كثير من البيانات عنه مثاليًا للمقاربة والمنهجية الدوركهايمية بطريقة مختلفة. فهذا هو أول مثال على عدد من المشروعات التي أنتجتها المدرسة الدوركهايمية، حيث اختار المؤلف موضوعًا كان يبدو أنه قابل للتفسير بلغة علم النفس الفردي، فحسب، لإظهار أن له في الواقع بعدًا اجتماعيًا أيضًا. فالانتحار كان مرشحًا واضحًا لأنه بدا على أنه تصرف أنوي كليًا. ومع ذلك، لم يلحظ دوركهايم فحسب أن معدلات الانتحار تتذبذب بشكل واضح بين دول أوروبية مختلفة، والتقاليد الدينية المختلفة أيضًا، وقرر أن هذا التصرف يمكن أن يصنف بطرق مختلفة: على أن يكون «إيثاريًا» (altruistic) بسبب وجود فائض من الشعور الاجتماعي، و«أنانيًا» بسبب غياب الشعور الاجتماعي، و«فاقدًا للمعنى» عندما يخفق المجتمع في دعم الفرد وسط الأزمات التي تحدث له/ لها بشكل سريع، وهكذا. ومن الأمثلة الأخرى لهذه الطريقة الأساسية، عمل دوركهايم نفسه على موضوع التعليم[18]، وعمل بول فوكونيه (Paul Fauconnet) على مفاهيم المسؤولية[19] وعمل سليستين بوغلييه على أفكار المساواة[20]، وعمل موريس هالبواك (Maurice Halbwachs) على الذاكرة وعلى ما يشكل الاكتفاء

---

(18) É. Durkheim, *Montesquieu: Quid secundatus politicae scientiae instituendae contulerit* (Oxford: Durkheim Press, 1979).

(19) P. Fauconnet, *La Responsibilité: Étude de sociologie* (Paris: Alcan, 1920).

(20) C. C. A. Bouglé: *Les idées égalitaires: Etude sociologique* (Paris: Alcan, 1899), et *La Démocratie devant la science: Études critiques sur l'hérèdité, la concurrence et la différenciation* (Paris: Alcan, 1903).

الاقتصادي[21]، وعمل موس على فكرة الموت[22] والحركات الجسدية[23]، وعمل هيرتز على الخطيئة[24].

العمل المهم الثالث لدوركهايم في تلك السنوات المبكرة هو **قواعد المنهج السوسيولوجي**[25]، الذي لا يحتاج عنوانه إلى تفسير، وكناقد ذكرنا بعض نقاطه الرئيسية. على الرغم من أن دوركهايم صرح بأنه عقلاني في القواعد، ورفض الفلسفة الوضعية والتجريبية، فإن موقفه في التميز الفلسفي المألوف بين العقلانية والتجريبية يُعتبر محايدًا بشكل صارم، آخذًا من الاثنين بدلًا من الاعتماد على واحد منها على وجه الحصر. ويظهر هذا في مقال قصير لدوركهايم عن الفيلسوف هابوليت تاين[26]. فقد آمن دوركهايم أن تاين كان الأقرب من كل الفلاسفة بفضل نظريته حول هذا الموضوع، على الرغم من أن آراءه نفسها تشكلت سلفًا. فدوركهايم كان عقلانيًا بالتأكيد كونه آمن بوجود الروابط المنطقية بين الأفكار، لكنه اعتقد أن الفلسفة تظل كلما أثبتت هذه الروابط من دون الاستعداد لاختبارها. وبناء عليه، فإن التجريبية كانت ضرورية أيضًا لتقديم هذا الإثبات. ومع ذلك، ففي مذهبه التجريبي نفسه كان أشبه بمجموعة جافة من حقائق مشوقة: فمنطق العقلانية كان يحتاج من جهته إلى تنظيم الحقائق وإعطائها معنى. وهذا يستلزم مقاربة جديدة لا يمكن أن توفرها إلا سوسيولوجيا دوركهايم الوظيفية واهتمامها بالحقائق الاجتماعية الفعلية المحضة، لا الفلسفة التأملية أو السوسيولوجيا الإحصائية.

---

(21) M. Halbwachs: *La Classe ouvrière et les niveaux de vie: Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les société industrielles contemporaines* (Paris: Alcan, 1912); *L'évolution des besoins dans les classes ouvrières* (Paris: Alcan, 1933), and *On Collective Memory* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

(22) M. Mauss, *Sociology and Psychology: Essays* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979), pp. 35-56.

(23) المصدر نفسه، ص 95-123.

(24) R. Hertz, *Robert Hertz: Sin and Expiation in Primitive Societies* (Oxford: British Centre for Durkheimian Studies, 1922 and 1994).

(25) Durkheim, *The Rules of Sociological Method: And Selected Texts on Sociology and Its Method.*

(26) É. Durkheim, «On the Work of Taine,» in: *Montesquieu: Quid secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, ed. by É. Durkheim (Oxford: Durkheim Press, 1897 and 1997).

أرنولد فان غينيب: الفولكلوري أو الأنثروبولوجي الأول

بدأ نقد دوركهايم في الظهور تقريبًا عندما بدأ يكتب ليتزايد بعد ذلك بشكل كبير؛ إذ يُعتبر أرنولد فان غينيب (1873-1957) من الشخصيات التي لها مصلحة خاصة في هذا الشأن لأن لعمله أهمية واضحة بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا، على الرغم من أنه أُهمل في فرنسا نفسها. وفوق ذلك، على غير شاكلة أعضاء دائرة دوركهايم، كان فان غينيب باحثًا ميدانيًا فعلًا.

وباعتبار أنه ولد في لودسويغبرغ في ألمانيا من أصل فرنسي وألماني وهولندي مختلط، ونشأ في سافوي (Savoy) في كنف أمه بعد طلاق أبويه، وعمّر طويلًا كموس الذي اعتبر واحدًا من معاصريه تقريبًا. ومع ذلك، خلافًا لموس، لم يشتغل قط بالجامعة بصرف النظر عن شغل كرسي في نوشاتيل، سويسرا من عام 1912 إلى عام 1915، عندما طُرد من البلاد بسبب طعنه في حياد سويسرا زمن الحرب. بعد ذلك رجع إلى فرنسا لمساعدة الجهد في الحرب في كثير من الوظائف. وفي وقت لاحق من حياته، ساعد نفسه بشكل كبير بقيامه بعمل ترجمات وشغل مناصب إدارية. كما أنه قام بأعمال ميدانية واسعة حول أوروبا كلما أمكن ذلك. كان نشاطه المركز على تعلم اللغات واللهجات، وساعده على ذلك بشكل كبير موهبته في تعلم ليس اللغات الأوروبية الرئيسة فحسب، بل تعلمه للعديد من لهجاتها (dialectal) المتنوعة أيضًا. بعد عام 1920، ركز أرنولد على فرنسا كمنطقة إثنوغرافية لينتج، من بين أعمال أخرى، كتابًا متعدد الأجزاء **دليل الإثنوغرافيا الفرنسية المعاصرة**[27]. كان همه الرئيس هو إصلاح الفولكلور بتحويله من مصدر لاستخدام ألفاظ مهجورة وبقايا ألفاظ، إلى دراسة متزامنة أكثر ملاءمة لأنثروبولوجيا حقيقية في فرنسا[28]. وبالفعل، قدم عمله نوعًا من بناء غير مكتمل بين الفولكلور الأثري (antiquarian) من النوع الكلاسيكي، مع اعتماده على

---

(27) A. Van Gennep, *Manuel d'ethnographie français contemporain* (Paris: A. et J. Picard, 1937-1953).

(28) N. Belmont, *Arnold van Gennep: The Creator of French Ethnography* (Chicago: University of Chicago Press, 1979 and 1991), and R. Needham, «Introduction,» in: *The Semi-Scholars*, ed. by A. van Gennep (London: Routledge & Kegan Paul, 1967).

نظريات الأحياء والنظريات الشمولية الأنثروبولوجية الفرنسية التي كانت لتظهر في آخر الأمر بعد الحرب العالمية الثانية[29].

تعتبر مقاربة فان غينيب الإثنوغرافية النموذج الجيد في نقد دوركهايم، ليس مباشرة على أساس خبرته الميدانية الخاصة التي لم تكن في أستراليا، ولكن لأن خبرته الميدانية قدمت له أرضية ممتازة في تقويم النصوص الإثنوغرافية التي غابت عن دوركهايم في الأغلب وبشكل واضح أيضًا[30]. وهكذا في كتابه **الحالة الفعلية للشكل الطوطمي**، ادعى فان غينيب دراسة النصوص نفسها المتعلقة بالطوطمية كما فعل دوركهايم وأنه وجدها جد ضعيفة. وهذا ما دفعه إلى إضافة صوته إلى تلك الأصوات الكثيرة، خصوصًا تلميذ بواز ألكسندر غولدن وايزر[31] الذي اعتقد أن نموذج دوركهايم بخصوص الطوطمية كان جامدًا جدًا. فليس كل المجتمعات العشائرية لها طواطم، كما ليس كل الطواطم مرتبطة بمجموعات اجتماعية، ولا يحكم الكل أنظمة الزواج الاغترابي. وإنتاج نظرية كاملة خاصة بالدين من منطقة إثنوغرافية فقيرة البيانات كان خطأ أيضًا من حيث المبدأ، على الرغم من وجود فكرة قوة مجهولة (مانا)، التي ادعى دوركهايم أنها كانت تمنح الطواطم احترامًا، تتوافق مع الحقائق الإثنوغرافية عمومًا. كان فان غينيب أول من انتقد دوركهايم على أنه اعتبر المجتمع كوحدة مادية بشكل يستبعد المبادرة الفردية بشكل تام. وقد تعامل دوركهايم أيضًا مع المجتمعات البدائية الأصلية على أنها مجتمعات بسيطة وبدائية على أساس تكنولوجيتها، في حين أنها كانت مركّبة وحديثة تمامًا في ما يتعلق بالمعتقد الديني. التقطت هذه النقطة في وقت لاحق من ليفي ستروس الذي دافع عن مجتمعات هنود أميركا، خصوصًا ضد التهم بأنها كانت بدائية.

أوضحت تجربة فان غينيب الإثنوغرافية في كتبه ومقالاته، التي بقدر ما عبر

(29) S. C. Rogers, «Anthropology in France,» *Annual Review of Anthropology*, vol. 30 (2001), pp. 488-489.

(30) Lukes, *Émile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study*, pp. 524-527.

(31) A. Goldenweiser, «Review of Emile Durkheim, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse,*» *American Anthropologist*, vol. 17 (1917).

فيها عن اهتمام أنثروبولوجيا الدين، إلا أنها عبرت عن فولكلور من نوع أكثر تقليدية. يعد كتابه **أشباه العلماء** أحد أعماله الأكثر استثنائية[32] وهو عبارة عن سلسلة من الرسوم الخيالية التي رسمت بشكل مضحك للمؤسسة الأكاديمية التي تم استبعاده منها إلى حد كبير. ويعد كتاب **طقوس الانتقال**[33]، بلا شك، عمله الأكثر شهرة وأهمية والذي استعمل فيه بيانات إثنوغرافية غنية لدعم نموذج العملية الطقسية الذي غالبًا ما يستشهد به وتم تعديله في بعض الأحيان، لكن لم يتم نقده قط أو تجاوزه منذ ظهوره لأول مرة. فالبنية التي أوجزها دلّ عليها مقال لهيرتز عن الموت[34]، فضلًا عن العمل الذي قام به فوستيل دو كولانج[35].

أساسًا، كتب فان غينيب، موضحًا أن الطقوس غالبًا ما كانت عن التحولات بين أوضاع. ويمكن تحديد أي طقس في ثلاث مراحل، مرحلة التخلي عن الوضع القديم، مرحلة الدخول في وضع جديد، وفترة عتبة الشعور بينهما. ولأن الفترة الأخيرة غالبًا ما تفصل أو تغير الحياة الاجتماعية الطبيعية بشكل من الأشكال، فقد شكلت اهتمام معظم المهتمين الأنثروبولوجيين وتركيزهم. وعلى وجه الخصوص، وسع فيكتور تيرنر[36] الموضوع مع الإشارة إلى التهميش الدائم لمجتمع غير منظّم يشعر فيه الناس بأنهم متساوون (communitas) (عالَم الهيبّيين ومن شاكلهم)، في حين قدم ماكس غلوكمان[37] مفهوم طقوس التمرد (خصوصًا من قبل الرعية ضد الملوك في أفريقيا) التي تركزت عمليتها التطهرية (Cathartic) في هذه المرحلة من حياة الطقس. وقد أوضح هيرتز، في مقال له عن الموت، (انظر المحاضرة المقبلة) أن السلوك في فترة العتبة يمكن أن يكون أكثر تقييدًا من المعتاد، وكذلك أكثر غلوًا وتطرفًا.

---

(32) A. Van Gennep, *The Semi-Scholars* (London: Routledge & Kegan Paul, 1911 and 1967).

(33) A. Van Gennep, *The Rites of Passage* (London: Routledge & Kegan Paul, 1909 and 1960).

(34) R. Hertz, «A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death,» in: *Death and the Right Hand*, ed. by R. Hertz (London: Cohen & West, 1907 and 1960).

(35) E. E. Evans-Pritchard, *A History of Anthropological Thought*, ed. by A. Singer and E. Gellner (New York: Basic Books, 1981), p. 188.

(36) V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (London: Routledge & Kegan Paul, 1969).

(37) M. Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa* (London: Cohen & West, 1963).

يعد نموذج فان غينيب نموذجًا بنيويًا بشكل واضح لأنه يدعي أن جميع الشعائر في كل المجتمعات هي بنية ثلاثية الأجزاء بصرف النظر عن المناسبة الفعلية. (عرف، في بعض الأحيان، فترة عتبة الشعور أنها كانت جد قصيرة الأمد، وتقريبًا لاوظيفية، لكنه أصر على أنها موجودة دائمًا). ويعد نموذجه أيضًا نموذجًا سيروريًا (processual) طالما أن الشعائر تظهر في وقت معين، وتتحول من مرحلة إلى أخرى، وتغير أوضاع الناس. فتحالف هذه البنية البدائية/ الأصلية والنظرة السيرورية كان عبارة عن نقلة راقية، وأيضًا كان عبارة عن إنجاز كبير بالنسبة إلى شخص تم رفضه في كثير من الأحيان، من قبل الدوركهايميين خصوصًا، باعتباره مجرد فولكلوري عمله ككل بلا فائدة ولا قيمة. وبالتأكيد، يوجد هناك كل من البنية والسيرورة في تقدير دوركهايم للطقس، لكن إحساسه بالديناميات يتضاءل بالمقارنة مع نموذج فان غينيب الثابت. وكما رأينا، فقد كان تركيز دوركهايم أكثر على استعمال المجتمع للطقس من أجل نقل معارف اجتماعية.

سوسير واللسانيات البنيوية

جمع جوناتان كالر[38] كلاً من دوركهايم وسيغموند فرويد وفرديناند دو سوسير معًا، باعتبارهم ثلاثة مفكرين معاصرين أكد تحليلهم التزامني بدلًا من التاريخ الأكثر تقليدية في اعتبارهم الاجتماعي، النفسي، واللغوي على التوالي. امتد فكر سوسير إلى ما هو أبعد من اللسانيات إلى السيميائي، أو ما يسمى بدراسة الرموز بشكل عام، وتم تبنيه في بنيوية ليفي ستروس، وفينومونولوجية موريس مرلو بونتي (Merleau-Ponty)، والتحليل النفسي لجاك لاكان في نصف القرن العشرين، وأيضًا في سيميائيات الصور الأكثر وضوحًا عند رولان بارت. وعلى الرغم من أن سوسير ولد في عام 1857 في جنيف، حيث أنهى عمله ومات فيها في عام 1913، قام بالتدريس في باريس ولايبزغ، كتب وحاضر باللغة الفرنسية. ولفرديناند دو سوسير عمل واحد له قيمة بالنسبة إلينا هنا: **دروس في اللسانيات العامة**[39]. وقد قام زملاؤه بجمع الكتاب من مسودات تلاميذه في خلال سلسلة من محاضراته وقاموا بنشرها بعد وفاته.

---

(38) J. D. Culler, *Saussure* (Glasgow: Fontana; Collins, 1976).

(39) F. D. Saussure, *Course in General Linguistics* (London: Duckworth, 1983).

تتضمن إحدى أفكار سوسير الأساسية الطبيعة الاعتباطية للإشارة، والعلاقة بين الدال والمدلول التي تشكلها، والطبيعة الاعتباطية للمدلول نفسه من حيث المساحة الدلالية التي يحتلها على مر الزمن أو بين اللغات. تعني هذه الاعتباطية أن العلامات لا يمكن تحديدها من خلال أي جوهر، بل من خلال علاقتها بعضها مع بعض فحسب. فقد كانت التميزات الناتجة عن المعارضة ذات أهمية أساسية. والمثال المعروف، على الرغم من بعده عن أن يكون المثال الوحيد، تبقى هو الأزواج الصوتية - الصامتة (voiced-voiceless) للحروف.

فكرة رئيسة أخرى تتمثل في تقسيم اللغة (langage) إلى اللغة والكلام (علم النحو والتلفظ: غالبًا ما تستخدم الكلمات الفرنسية حتى في الترجمة)، أو تقسيمها إلى قواعد الكلام والاستعمال الفعلي لتلك القواعد من قبل متحدثي اللغة لإنتاج مزيج معين من أصوات ذات معنى، بما في ذلك تركيب الجملة. فبالنسبة إلى اللغوي، على الرغم من أن الكلام هو مصدر البيانات التي يمكن الحصول عليها مباشرة، فإنه يبقى اعتباطيًا/ تعسفيًا؛ أما اللغة، على النقيض من ذلك كانت أكثر أهمية في تمثيل الجوانب الأساسية للحديث (speak) في النهاية. هذا التميز يمكن رسمه وفق المقابلة الثنائية الشهيرة الأخرى لدو سوسير، التي بين اللغة السينكرونية (التزامنية) (اللغة في خلال نقطة معينة في الزمن) واللغة الدايكرونية (التعاقبية) (اللغة باعتبارها تدفق عبر الزمن).

في ما يتعلق بتركيب الجملة، فقد ميز سوسير، علاوة على ذلك، بين نموذج أو نمط جملة معينة وسلسلة تراكبية للكلمات التي تتدفق من خلالها. أما بالنسبة إلى اللغة عمومًا، فقد رأى سوسير هذا معلمًا وموجهًا لأفكار الأفراد وتعبيراتهم، وليس مجرد انعكاس لها كما في النظريات اللغوية المبكرة. وفي هذا الصدد، اعتبر أن في اللغة نزعة تجعل المتحدثين يمتثلون لتوجيهات اللغة في حين أنهم لا يكادون يعون هذا، وهكذا تأكدت ملاحظات كالر على وجود توازٍ بين سوسير، ودوركهايم، وفرويد. ونجد هذا الموقف مرة أخرى في عمل ليفي ستروس وأعمال آخرين انتهجوا هذا الخط من التفكير[40].

---

(40) Culler, *Saussure.*

على الرغم من اكتساب سوسيولوجيا دوركهايم المؤيدة للجمهورية ولليسار المعتدل، والهيمنة الفكرية، إلا أنها لم تكن من دون منافسين. وجادل دوركهايم ضد هؤلاء المنافسين في كتاباته. فقد كانت مقاومة برغسون للعقلانية تيارًا يتبناه اليمين السياسي. وهناك شخصية أخرى مهمة في هذا السياق هو غوستاف لوبون (توفي عام 1933) الذي كان موضوع اهتمامه سلوك الجماهير وسيكولوجيتهم[41].

بالنسبة إلى لوبون، أي جمهور من الأفراد، حتى إن كانت لجنة تحكيم، تمثل موقعًا للتحول من العقلانية إلى اللاعقلانية كما تحل الصور العنيفة والشعارات محل العقل، وتعمل كقوة للتعبئة يمكن استغلالها سياسيًا. وبالتالي يستبدل الزعيم الرسمي للمجتمع بالشخص الذي يجيد الخطابة موقتًا ويحكم الجماهير بطريقة تريدها الجماهير نفسها وتقبلها. وعلى الرغم من تهديد جماهير لوبون للنظام الاجتماعي، فهي لم تكن فوضوية في حد ذاتها. وقد رأى لوبون في هذا النموذج سببًا في إخفاق الاشتراكية كونها تعتمد في حملاتها على الحجج العقلانية التي لن تستمع إليها الجماهير، الاعتيادية. واعترف في وقت لاحق بدعمه لموسوليني الذي تأثر مباشرة بأفكاره. ورأى مفكر آخر وهو جورج سوريل، على النقيض من ذلك، في الجماهير، المادة الحقيقية للثورة الاشتراكية على وجه التحديد[42].

كما أشار لوكيس[43]، فقد كان موقف دوركهايم تجاه الجماهير أيضًا إيجابيًا ولكن بطريقة مختلفة: فلقد كان الهيجان من جذب الجماهير بعضها إلى بعض طقسًا روّج للفكرة الدينية. لم يرَ دوركهايم، بالتالي، الجماهير على أنها مَرَضية وتدميرية مثل لوبون، أو على أنها ثورية كسوريل - لكن في شكل طائفة دينية كأساس خاضع لنظام ملتزم بالحياة الاجتماعية. لوي ماران (Louis Maran) هو

(41) G. Le Bon, *The Crowd* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1995).

(42) I. L. Horowitz, *Radicalism and the Revolt against Reason: The Social Theories of Georges Sorel* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1968), and M. Neocleous, *Fascism* (Buckingham: Open University Press, 1997), pp. 4-8.

(43) S. Lukes, *Émile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study* (London: Allen Lane, 1973), pp. 462-463.

يميني آخر في نهاية القرن التاسع عشر، الذي دعا لترشيد كلٍّ من الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا الريفية التي جعلت الفلاحين الفرنسيين رومانسيين من أجل توحيد الإمبراطورية الفرنسية وتقويتها كمشروع إمبريالي يربط فرنسا الحضرية بالعاصمة فرنسا. وكشخص ذي نفوذ على نحو متزايد في السياسة اليمينية حتى الحرب العالمية الثانية، فر ماران إلى لندن بعد سقوطه مع سقوط نظام فيشي(44).

نظرًا للجمع الجزئي لمصطلح الأنثروبولوجيا وقربه من الأنثروبولوجيا البيولوجية في ذلك الوقت، وحتى اليوم في معظم أنحاء أوروبا القارية، فإنها ملائمة للإشارة إلى الحركة العالمية التي ترجع إلى فرنسا بين أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والتي سميت بعلم الاجتماع الأنثروبولوجي (anthropo-sociologie)، جنبًا إلى جنب مع الوجه الريادي لها وهو جورج فاشي دو لابوج (Georges Vacher de La pouge) (1854-1936). وأساسًا، فقد كانت هذه نسخة فرنسية للسوسيولوجيا العنصرية التي تجمع بين نظرية تشارلز داروين في التطور (تأثير هامشي على الفكر الفرنسي عمومًا)، وعلم الجماجم لبول بروكا، وعنصرية آرثر دي غوبينو (Arthur de Gobineau)؛ واستخدام العرق ليس لتفسير ما هو اجتماعي فحسب، بل أيضًا لشجب تأثيره. على سبيل المثال، انتقدت القواعد الاجتماعية لتعارضها مع الانتقاء الطبيعي لتمكين الأقزام والأغبياء من أجل البقاء؛ وانتقدت الحروب للقضاء على أفضل العناصر وإعفاء الضعيف من القتال، والاحتراف كونه سببًا في وحدة النخب من معدلات خصوبتهم. وهكذا يعتبر الإنسان كائنًا متميزًا عن باقي الكائنات الأخرى في السماح للانتقاء الاجتماعي بالتأثير في العرق. ولأن هذا لم يكن ببساطة حتمية عرقية، فقد ازدادت مصداقية الحركة لفترة من الزمن، حتى وسط الاتجاه السائد لعلماء الاجتماع كدوركهايم. وفي الواقع، أخذ الدوركهايميون كتابات هذه المدرسة على محمل الجد بما يكفي لفترة من الوقت لمنحهم ومنح المدرسة غطاء في **مجلة الحولية السوسيولوجية** قبل أن يعرضها هنري هوبير وموس، وآخرون لانتقاداتهم الحرجة. وبغض النظر عن التدريس بشكل غير رسمي في جامعة مونبلييه، الشيء الذي أدى إلى إنتاج

---

(44) M. H. Richman, *Sacred Revolutions: Durkheim and the Collège de Sociologie* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002), p. 103.

فاشي دولابوج عمله الكبير **الانتقاء الاجتماعي**[45]، فقد اشتغل فاشي دولابوج كأمين مكتبة عوضًا عن اشتغاله كأكاديمي، على الرغم من أنه درس القانون والطب[46].

من الجدير بالذكر أن هنري موفانغ (Henri Muffang)، الدوركهايمي اليميني الذي يعتبر هامشيًا ونموذجًا شاذًا، والذي سهر على مثل هذه الدراسات في البداية لفائدة المجلة، سرعان ما انسحب من مدرسة دوركهايم حيث كان عنصرًا فاترًا في أحسن الأحوال (أخفق في الانضمام إلى زملائه في دعم ألفرد دريفوس، على سبيل المثال). منشقون آخرون كانوا قلة قليلة، لكن مجموعتهم شملت غاستون ريتشارد[47]، ماركوس ديت، والأخوين بورجان، هوبير وجورج. وكان سبب انشقاق ديت جزئيًا تأثير السيكولوجيا وعكس جزئيًا رغبته في تجاوز الثنائية الدوركهايمية بين الفرد والمجتمع من خلال استحضار الخبرة المباشرة[48]. فبين الحربين وتحت الاحتلال الألماني، انغمس هوبير بورجان في النقد المستوحى من لاسامية مشروع دوركهايم - الذي لم يمنع من استرجاع الماضي من مساهمة العديد من الأفكار لمعرفتنا بتاريخ ذلك المشروع[49]. ولكن على الرغم من ضربة مثل هذه الردة بالمدرسة الدوركهايمية، تبقى الضربة الرئيسة التي كانت ضدها هي خسائر الحرب العالمية الأولى على الرغم مما بقي على قيد الحياة ليصبح مركزيًا في تطور الأنثروبولوجيا في الفترة ما بين الحربين العالميتين وفي ما بعد بتوجيه موس قبل كل شيء. أنتقل إلى هذه التطورات وإلى بعض حلفائها في محاضرتي المقبلة.

---

(45) G. Vacher de Lapouge: *Les Selections socials* (Paris: Fontemoing, 1896), et *Race et milieu social: Essais d'anthroposociologie* (Paris: Riviere, 1909).

(46) J. Llobera, «The Fate of Anthroposociology in l'année sociologique,» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 27 (1996).

(47) J. Llobera, «A Note on a Durkheimian Critic of Marx: The Case of Gaston Richard,» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 16 (1985).

(48) J.-C. Marcel, *Le Durkheimisme dans l'entre-deux-guerres* (Paris: Presses universitaires de France, 2001b), pp. 48-49.

(49) H. Bourgin: *Cinquante ans d'expérience démocratique, 1874-1924* (Paris: Nouvelle librairie nationale, 1925), et *De Jaurès à Léon Blum: L'École normale et la politique* (Paris: Gordon & Breach, 1970).

الفصل الثالث

موس، الدوركهايميون الآخرون، وتطورات ما بين الحربين

مارسيل موس

لم يكن مشروع إميل دوركهايم مشروعًا منفردًا، لأنه نجح في جذب مجموعة من الأفراد من ذوي الميول المشتركة، وكان من بينهم من هم بارعون على حد سواء. أؤكد في هذه المحاضرة أن أولئك الذين كان لديهم تأثير كبير على الأنثروبولوجيا لهم أفضلية على آخرين ممن كان لديهم اهتمام مماثل بشكل عام. لكن الذين بقوا هم أقرب إلى السوسيولوجيا أو غيرها من التخصصات[1].

برز مارسيل موس (1872 - 1950) من بين كل هذه الشخصيات باعتباره أقرب معاون لدوركهايم، وملازمه الرئيس مع الاحترام لبقية المجموعة، والذي نشر أعمالهم بعد وفاتهم. على الرغم من تألقه من جهته، كان مهمًا أيضًا في جزء كبير كونه ابن شقيقة دوركهايم الكبرى. في الواقع أصبح دوركهايم بمنزلة أبيه: فبعد أن فقد موس والده في سن مبكرة، أخذه دوركهايم بالكامل تحت جناحه. ولد موس في إيبينال عام 1872، درّس مع دوركهايم في بوردو وذهب معه إلى باريس عام 1902. درس في باريس، بداية في المدرسة العلمية للدراسات العليا (EPHE، التي أسست في عام 1886) في كرسي للأديان للشعوب «غير

(1) J.-C. Marcel, «Georges Bataille: L'Enfant illégitime de la sociologie durkheimienne,» *Durkheimian Studies*, vol. 7 (2001a), pp. 37-52.

المتحضرة» (1902-1926)، وفي ما بعد في المعهد الجديد للإثنولوجيا (1926-1940)، الذي شارك في تأسيسه، والمدرسة الفرنسية (1931-1940). بعد الحرب العالمية الأولى، التي قتل خلالها معظم المجموعة الأصلية وتوفي خاله، قام بتدريب جيل جديد من علماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا وعلماء المتاحف، بمن في ذلك كلود ليفي ستروس، ولوي ديمون، بشكل فردي تقريبًا. لم يعمل موس في السنوات العشر الأخيرة من حياته بعد أن أجبره النازيون على التقاعد، الشيء الذي شكل صدمة له بقدر خسائر الحرب العالمية الأولى. توفي عام 1956[2].

كشف بعض العلماء عن درجة عالية من الاضطراب/ الخلل في عمل موس الفكري، كما في حياته الشخصية. وقد علق شهود عيان، مثل ديمون، على أسلوبه في إلقاء المحاضرات، بأنها كانت حية وملهمة دائمًا، لكنها كانت دائمًا عرضة للانحراف في أي اتجاه وأي وقت؛ سيمطر أي تفاعل اجتماعي، ولو كان هامشيًا، بوابل من الأسئلة المتلاحقة، مع ملاحظات ذات صلة بالإثنوغرافيا. وكانت حماسته لعمله وعلمه لا يمكن أن تكون موضع شك، كما أن معرفته كانت حقًا موسوعية. لكن بالتأكيد كان هناك غياب للنظام في كتاباته عمومًا، على الرغم من أن أي عمل من عمله، إذا أخذ منفردًا نجده واضحًا ومنسجمًا بما فيه الكفاية.

قد يكون أحد أسباب افتقاره للنظام سببًا فكريًا (إلا إذا كان هذا تفسيرًا بعيدًا ذا مفعول رجعي لأعمال موس). ومن خلال مراجعة لحياته المهنية الخاصة المنتجة عام 1930 كجزء من محاولة أولى مخفقة لانتخابه بالمدرسة الفرنسية، أشار موس إلى تفضيله الحقائق على النظريات (نشرت المراجعة في ترجمة إنكليزية في كتاب جيمس وآلن)[3]، وغالبًا ما رفض فكرة بناء نظام على طريقة دوركهايم. وبطبيعة الحال، كان نظام دوركهايم كما هو، كافيًا بالنسبة إليه، وقد رأى أن هدفه الرئيس، بتطوير رسالة خاله وسد الثغرات من خلال الاستفادة من

---

(2) M. Fournier, *Marcel Mauss* (Paris: Fayard, 1994); W. James and N. J. Allen, *Marcel Mauss: A Centenary Tribute* (New York: Berghahn Books, 1998); J. Jamin, «Marcel Mauss,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* éd. par P. Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991d), et M. Mauss, *Œuvres*, 3 vols. (Paris: Les Editions de minuit, 1968 and 1969).

(3) James and Allen, *Marcel Mauss: A Centenary Tribute.*

الكمية المتزايدة للبيانات الإثنوغرافية التي يجري إنتاجها، بدلًا من شق طريق جديد. وبفضل المجموعة الهائلة لاهتماماته وقدراته الفكرية، أبلى بلاء حسنًا في هذه المهمة بالنسبة إلى شخص من الواضح أنه كان يواجه صعوبة كبيرة مع الكتابة.

هذا لا يعني أنه لا توجد اختلافات في التفصيلات بين عمل الرجلين، على الرغم من أن ليفي ستروس بالغ في هذه الاختلافات لمحاولة تأسيس أنثروبولوجيا حديثة تابعة جزئيًا لموس في فرنسا[4]. من المؤكد أن موس ظهر لنا الآن على أنه أكثر أنثروبولوجية من الاثنين، ويمكن أن يكون قد أثر في دوركهايم في الدفاع عن أهمية المواد الأنثروبولوجية في عملهم. وقد اعتقد بعضهم أن تفضيله للحقائق على النظرية جعلت منه أكثر وضعية من خاله.

كانت هناك بالتأكيد تعديلات نظرية طفيفة. عندما ترك ليعتمد على نفسه بعد الحرب العالمية الأولى، توصل موس إلى الشك بأن المقدس كان مهمًا على الصعيد العالمي كما ادعى دوركهايم، وبدلًا من ذلك بدأ في التأكيد/ على «مانا»، مفهوم قوى فوق الطبيعية التي ادعى أنها رمز للحتمية الاجتماعية. كان القصد من هذا استبدال تركيز المفكرين البريطانيين على الأرواح كأهم الرموز للعقيدة الدينية (قارن هذا بتعريف تايلور المعروف للدين كاعتقاد في الكائنات الروحية). كما أعرب موس في ما بعد عن أسفه حول الانفصال البالغ بين السحر والدين الذي اقتبسه دوركهايم من خصومه المفكرين التجريديين، الذي خلده موس وهنري هوبير في دراستهما الخاصة عن السحر[5]؛ بدلاً من ذلك فضل موس الآن أن يتحدث عن «الديني – السحري». كما أشار، مستندًا إلى روبرت هيرتز بقدر ما أشار إلى دوركهايم، إلا أن الإنسان لا ينقسم إلى ثنائية فحسب، بل يمكنه إنتاج تصنيف يقوم على أساس أبعاد أخرى أيضًا، مثل شعب الزوني في نيومكسيكو، وهو الشعب المفضّل عنده، مع تصنيفه السباعي الأبعاد للفضاء[6].

(4) C. Lévi-Strauss, *Introduction to the Work of Marcel Mauss* (London: Routledge & Kegan Paul, 1987).

(5) H. Hubert and M. Mauss, eds., *A General Theory of Magic* (London: Routledge and K. Paul, 1972).

(6) Mauss, *Œuvres*, vol. 2, p. 145.

ارتبط موس أيضا بشكل وثيق بفكرة الكلية (holism) أكثر من دوركهايم، ربما بشكل غير عادل لهذا الأخير. لكنه أصر بالتأكيد، في كتابه **الهبة** على سبيل المثال[7]، على مبدأين: في دراسة أي موضوع يهم السوسيولوجيا ينبغي الأخذ بعين الاعتبار كل الجوانب الاجتماعية ذات الصلة، وأن الموضوع نفسه يجب أن يوضع بشكل صحيح داخل المجتمع ككل. هناك نقطة اتصال لدى دراسة أي موضوع، ينبغي اختيار نموذج إثنوغرافي متطور معين، مثل التضحية عند الهندوس القدماء[8] أو المقايضة وسط البولينيزيين أو المدافن الثانوية في بورنيو في حالة هيرتز[9]. تمت رؤية كلا المبدأين كبديل لأساليب القص والتلصيق لتركيبات الماضي، ضربًا بالمثل الأكثر شهرة في كتاب **الغصن الذهبي** لجيمس فريزر الذي يقع في اثني عشر مجلدًا[10].

التشابه الوحيد المهمل نسبيًا بين دوركهايم وموس هو التركيز على التطورية. عندما رفض دوركهايم عمل المدرسة البريطانية للقرن التاسع عشر، كان عليه أن يواجه سؤالًا يتعلق بالأصول ونشأة التطور الديني. في كتابه **تقسيم العمل**[11] وصف اتجاهًا بعيدًا عن المجتمعات القبلية «المغلقة» ذات النظام الأخلاقي والديني الواحد تجاه المجتمعات الطبقية مع كثير من أمثال هذه الأنظمة، علاوة على ذلك، ونحو المجتمعات الحديثة، الأكثر تنوعًا فكريًا والأكثر مساواة حيث لم يعد للدين مكان عام وإنما أصبح فحسب شأنًا فرديًا خاصًا. وكان هناك اتجاه آخر بعيد عن المجتمعات ذات التضامن الميكانيكي تجاه المجتمعات ذات التضامن العضوي، بمعنى أنه بعيد عن المجتمعات «العشائرية» نحو مجتمعات «تقسيم العمل». في كلتا الحالتين، كان هناك أيضًا حس مجتمعي، أصبح تدريجًا أكثر تعقيدًا، كما نجح التباين في إقامة توحيد قبلي.

(7) M. Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archiac Societies* (London: Routledge & Kegan Paul, 1954).

(8) H. Hubert and M. Mauss, eds., *Sacrifice: Its Nature and Function* (London: Cohen & West, 1964).

(9) R. Hertz, «A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death,» in: *Death and the Right Hand*, ed. by R. Hertz (London: Cohen & West, 1907 and 1960).

(10) J. G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 12 vols. (London: Macmillan, 1911 and 1936).

(11) É. Durkheim, *The Division of Labour in Society* (London: Macmillan, 1893 and 1984).

ازداد هذا الميل عند موس، الذي رفض صراحة الاحتفال بزوال التطورية في عشرينيات القرن العشرين. ظهرت هذه التطورية سابقًا في مقالة، **التصنيف البدائي**، التي تم تأليفها مع خاله عام 1903[12]، والتي اهتمت بربط تصنيفات العالم الطبيعي مع أولئك بالعالم الاجتماعي. فكانت النقطة الأساسية في تصنيفات العالم الطبيعي للمجتمعات الأكثر «بدائية» تستند إلى أولئك من العالم الاجتماعي من خلال، الطوطمية، على سبيل المثال. ومع ذلك، كونها مبنية على شكل سلسلة من الحالات، يمكن أيضًا النظر إلى العمل كتمثيل لمراحل تطورية. تأتي مرة أخرى المواد الأسترالية في المقام الأول، لأنها تميزت بالطوطمية - الشكل السابق للدين بالنسبة إلى دوركهايم - حيث يوجد تطابق واحد إلى واحد من بين اثنين من أنواع التصنيف، وأيضًا لأنه كان ينظر إلى الأستراليين كسباقين إلى تمثيل الإنسانية المعاصرة. كما يوجد أيضًا اندماج ما بين التصنيفين: على الرغم من أن الفئات الطبيعية قد تكون استندت إلى الفئات الاجتماعية، فقد تجسد الاثنان، أحدهما في الآخر، طالما كانت العشيرة الطوطم بقدر العكس، وبعد سلسلة من المراحل الوسطية كتلك التي للطواطم الفردية بالصين، أصبح الرابط بين التصنيفين مكسورًا تمامًا في المجتمعات الحديثة، حيث إنها لم تكن حتى جزءًا من نفس الخطاب المعرفي، جرى تمييز علم الأحياء بشكل حديث عن السوسيولوجيا.

هذه العادة التي تبدأ بانصهار جوانب وتنتهي بانفصالها، خصوصًا في العصر الحديث، هي سمة مميزة لاستقلال عمل موس أيضًا، مثل مؤلفه **الهبة** ومقاله لعام 1938 عن الشخص[13]. على الرغم من أن مؤلف **الهبة** لا يزال واحدًا من أكثر الأعمال خصوبة وتأثيرًا على مستوى الأنثروبولوجيا ككل، كثيرًا ما انتقد على

(12) É. Durkheim and M. Mauss *Primitive Classification* (Chicago: University of Chicago Press, 1903 and 1963).

(13) M. Mauss, «A Category of the Human Mind: The Notion of Person, the Notion of Self,» in: *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, ed. by M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes (Cambridge: Cambridge University Press, 1938; 1985); N. J. Allen, «The Category of the Person: A Reading of Mauss's Last Essay,» in: *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, ed. by M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), and R. J. Parkin, *Perilous Transactions: Papers in General and Indian Anthropology* (Orissa, India: Sikshasandhan, 2001), ch. 13.

أسس مختلفة. إذ يرى فيرث[14] أن موس أساء فهم طبيعة الهاو (hau)، التي قد تعطي «الهبة» نفسها نوعًا من الفاعلية، لكنها لا تمثل جزءًا من المانح نفسه كما زعم موس. ولكن في حين استعصت المواد المجمعة من الشرق الأوسط أيضًا إلى حد ما على نموذج موس، لتثبيت حدود، أو حتى لتجنب التبادل في مجتمعات عربية عدة[15]، لقد دعمت المادة العلمية حول الهند هذا النموذج فيما يتعلق بخطايا المانح، التي تحتمل، ولكن ليس فيما يتعلق بالالتزام بتبادل العطاء[16]. وقد كانت ليغيا سيغود[17] ترى أن معاصري موس في الواقع قرأوا في مؤلف **الهبة** توكيدًا على القانون، والالتزام، والكلية: وفي رؤيتها كان ليفي ستروس هو من بدأ التأكيد على التبادلية، وهو تحول أثبت على أنه مثمر ومؤثر.

يجب أن يذكر مكان موس المشهور على الأقل كفكر بروتو - بنيوي نظرًا لأن عمله في كتاب **الهبة** أدرك أهمية العلاقات وكان عليها أن تؤثر بشكل واضح في التطور الكامل للبنيوية من خلال تلميذه ليفي ستروس. وكانت أطروحته المنسية عام 1909 عن الصلاة[18] شكّلت مثالًا آخر على ما يظهر على أنه نشاط فردي الظاهر وله جذور اجتماعية. مرة أخرى كان هناك بُعد تطوري، وتضرعات طقسية من جماعة ترى أنها أصبحت تدريجًا فردية، كما في البروتستانتية، على سبيل المثال. ولكن كان لا يزال هناك تقليد اجتماعي معين، وتوقعات مستمدة اجتماعيًا من السلوك الصحيح حتى في الصلاة الانفرادية.

أيضًا مما له فائدة في عمل موس حول حركات الجسد بوصفها محددة اجتماعيًا[19]. يخبرنا ديمون أن موس ادعى أنه قادر على تمييز الرجل الإنكليزي

---

(14) R. W. Firth, *Primitive Economics of the New Zealand Maori* (London: G. Routledge, 1929), p. 421.

(15) P. Dresch, «Mutual Deception: Totality, Exchange, and Islam in the Middle East,» in: *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*, ed. by W. James and N. J. Allen (New York: Berghahn, 1998).

(16) J. Parry, «The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift',» *Man*, vol. 21(1986), and G. G. Raheja, *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village* (Chicago: University of Chicago Press, 1988)

(17) L. Sigaud, «The Vicissitudes of The Gift,» *Social Anthropology*, vol. 10 (2002).

(18) M. Mauss, *On Prayer* (Oxford: Berghahn, 1909 and 2003).

(19) M. Mauss, *Sociology and Psychology: Essays* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979), ch. 4.

من الرجل الفرنسي ببساطة من خلال الطريقة التي يسير بها[20]، كما جادل موس أيضًا أن حركات الجسد للأميركيين في جنوب الولايات المتحدة هي في الأساس نفسها بغض النظر عن الاختلاف العنصري وعلى الرغم من التاريخ الطويل من العداء العنصري هناك. ثم أن هناك مقالًا عن الإيحاء الفكري للموت في سياق المعتقدات في الهجوم فوق الطبيعي، الذي كان أكثر تأثيرًا في بعض المجتمعات من الأخرى في الواقع محدثة مثل هذه الوفيات بسبب أوضاع اجتماعية وأيديولوجية معينة حيث تتركز المعتقدات الخصوصية[21]. ركز عمله مع هنري بوشا حول الحركات الموسمية عند الإسكيمو على مختلف الصفات الاجتماعية لحياة الشتاء والصيف[22]، والتي أثرت بشكل واضح في معالجة إدوارد إيفان بريتشارد للبيئة في مؤلف **التنوير**[23]. ركز العمل المشترك مع هوبير حول التضحية على أنها لم تكن مجرد شيء ميؤوس منه، وإنما هي إقرار بسلطة الاجتماعي إلى آخره[24]. وبالنسبة للمدى الواسع كما هو الخيال في كتاباته، التي لا تزال راسخة مع ذلك في النموذج المرسوم جيدًا الذي وضعه خاله، كان لموس عدد قليل من الأقران.

روبرت هيرتز وهنري هوبير: علم الاجتماع الديني

يُعد نفس النهج الذي طوره كل من دوركهايم وموس، وحتى بعض الحجج نفسها، حاضرًا أيضًا في عمل صديق وزميل موس روبرت هيرتز (1881 - 1915). إذا كان هناك أي شخص عظيم قادم إلى مدرسة دوركهايم، فيجب أن يكون هو هذا الرجل، الذي أذهل تألقه الكثيرين، والذي كما يبدو رحل وعْده الكبير معه في الهجوم الفرنسي على مارشيفيل، الذي قاده كضابط جيش عام 1915. يوجد

(20) L. Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), ch. 7.

(21) Mauss, Ibid., ch. 2.

(22) M. Mauss and H. Beuchat, *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979).

(23) E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of the Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford: Clarendon, 1940).

(24) Hubert and Mauss, eds., *Sacrifice: Its Nature and Function* (London: Cohen & West, 1964).

هناك دليل من رسائل هيرتز عن اضطراب في أفكار شخص لم يستطع إقناع نفسه بأن الحياة بالأكاديمية الانعزالية كانت أجدر ومفضلة على الحياة العملية لتحسين حياة كثير من المواطنين، وفرنسا نفسها خلقت منه أصوله اليهودية الألمانية، ومن جهة الأنكلوساكسونية ومن جهة أخرى، انتمائه لعائلة ميسورة رغبة مبالغ فيها لخدمة كل من فرنسا حيث ولد وشعر بالانتماء إليها وخدمة الطبقات العاملة الفقيرة.

يعد وجود هيرتز في الجيش عام 1914 إلى عام 1915 مع رجال تحت قيادته واحدًا من أعظم أفراحه، الشيء الذي جعله يشعر بالمثالية في أثناء استيعابه في نموذج انضباطي خاص للجماعة الدوركهايمية. وبينما هو في الجيش سجل أيضًا الأغاني والأمور الفولكلورية الأخرى التي كان يعرفها رجاله[25]. هناك إشارات أنه إذا نجا من الحرب كان سيهجر علم الاجتماع ليصبح تربويًا، مثل زوجته أليس، التي أدخلت أول روضة في فرنسا، وكدوركهايم نفسه في بداية مساره المهني السابق. وكموس ودروكهايميين آخرين، فقد كان ناشطًا في السياسة اليسارية، كونها مصدر الإلهام الرئيس خلف مجموعة الدراسات الاشتراكية، وهي مجموعة متأثرة بفابيان (Fabian) جمعت الأكاديميين (من ضمنهم موس وفرانسوا سيميان) ونشطاء يساريين لمناقشة قضايا السياسة العامة[26]. وكان ميله للكآبة المشار إليها من عند موس وآخرين، ربما انعكس في عمله. بالتأكيد على ما يبدو أنه حدد لنفسه مهمة التعامل مع ما أسماه موس «الجانب المظلم للبشرية»[27]، بمعنى، أي الجوانب السلبية للحياة الاجتماعية، ولا سيما عندما يتم تحدي الحياة في جوهرها والتصرف لإعادة بنائها.

هذا واضح في عملي هيرتز الأكثر شهرة، عن الموت وعن رمزية الأيدي (أي

---

(25) R. Hertz, «Contes et dictons recueillis sur le front parmi les poilus de la Mayenne et d'ailleurs,» *Revue des Traditions Populaires*, vol. 32 (1917).

(26) R. J. Parkin: *The Dark Side of Humanity: The Work of Robert Hertz and Its Legacy* (Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1996); «Durkheimians and the Groupe d'Etudes Socialistes,» *Durkheimian Studies*, vol. 3 (1997), and «'From Science to Action': Durkheimians and the Groupe d'Études Socialistes,» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 29 (1998).

(27) Parkin, *The Dark Side of Humanity: The Work of Robert Hertz and Its Legacy*, p. 24

حركات الأيدي عند التكلم، إضافة إلى استعمال أي من اليدين أكثر)، لكنه جانب مهم أيضًا من أطروحته غير المكتملة عن الخطيئة والتكفير. ويعد مقال عام 1907 عن الموت هو في آن واحد وصف لظاهرة الدفن الثانوي، وبنية الطقوس (ربما أثرت في أرنولد فان غينيب، الذي نشر مؤلفه **طقوس الانتقال** بعد سنتين)، والمكان المحدد للعاطفة في الجنازات[28]. الفترة الحدية الممثلة من خلال الطقوس التي تم استحضارها إلى النهاية من قبل الدفن الثانوي للعظام، وهي ممارسة ناقشها هيرتز في ما يتعلق ببورنيو (Borneo)، على الرغم من إمكان وجودها في جهات من أوروبا الحديثة، على سبيل المثال، في شمال البرتغال[29] وجنوب اليونان[30]. قدّم هيرتز باستمرار الموت بشكل سلبي، وجعل وظيفة الطقوس إنما للتغلب على الانقطاع في العلاقات الودية التي سببها الموت. في وقت لاحق فحسب بدأ الأنثروبولوجيون في رؤية الجوانب الإيجابية لطقوس الموت، التي غالبًا ما تكون مناسبات لتأكيد الحياة، ولو تجديدًا رمزيًا لها[31].

في مقاله عام 1909 عن رمزية الأيدي[32]، عكس هيرتز الرأي الفيزيولوجي المتعارف عليه لتأكيد تلك الحتمية الاجتماعية، في شكل من أشكال التفضيل الثقافي لاستخدام اليد اليمنى، كان له تأثير على النظام البيولوجي نفسه. وفي نهاية تلك الورقة، أشاد هيرتز بمحاولات التربية الحديثة لتجاوز طغيان البراعة في استخدام اليدين معًا وتعزيزها. شارك هذا في تجاوز الجوانب الرمزية في طغيان تفضيل استخدام إحدى اليدين من خلال فصلها عن استعمال اليدين كعملية ميكانيكية. باختصار، هذا مثال آخر للتفكيك التطوري للمفاهيم البدائية المندمجة التي حددتها أعلاه عند موس.

(28) A. Van Gennep, *The Rites of Passage* (London: Routledge & Kegan Paul, 1907 and 1960).

(29) J. D. Pina-Cabral, «Cults of Death in Northwestern Portugal,» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 11 (1980).

(30) L. M. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982).

(31) M. Bloch and J. Parry, eds., *Death and the Regeneration of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

(32) R. Hertz, «The Pre-Eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity,» in: *Right and Left: Essays in Dual Symbolic Classification*, ed. by R. Needham (Chicago: University of Chicago Press, 1909 and 1973).

أطروحة هيرتز حول الخطيئة والتكفير، أو ما استطاع أن يكتب عنه قبل وفاته (أساسًا نحو 80 بالمئة من المقدمة)، نشرها موس عام 1922[33]. كان قصد هيرتز أن يكون هذا عمله الكبير؛ مقالاته عن الموت وتفضيل استخدام إحدى اليدين، على الرغم من أنه معروف بها اليوم، إلا أنها كانت مجرد تكميل لها في رأيه، لكن الحرب وكذا موته حالتا دون اكتمالها. وركزت الدراسة الميدانية التي قام بها في عام 1911 وعام 1912 حول عبادة سان باسو ركزت على كنيسة صغيرة بنيت على صخرة عالية في جبال الألب فوق[34]، كان مقصود منها أن تكون جزءًا من دراسة الصخور والجبال بشكل عام. وشُمل هنا موضوعه الإسقاط من الجبال، خصوصًا بالإشارة إلى الأسطورة اليونانية (مثل أسطورة أثينا). كما كتب هيرتز كتيبًا انفعاليًا جدًا حول خلو فرنسا من السكان، حيث ألقى باللوم على الطبقات المتوسطة، في حين استنكر أيضًا النمو في الهجرة الأجنبية إلى فرنسا لأن خلو البلاد من السكان كان مشجعًا[35]. وهنا نجد أنفسنا في مواجهة بين هيرتز المتحمس سياسيًا وفكريًا، وهيرتز رئيس مجموعة الدراسات الاشتراكية (الكتيب هو نص المحاضرة التي ألقاها في المجموعة)، بدلًا من هيرتز الأكاديمي المحض.

غالبًا ما اقترن اسم هنري هوبير بموس؛ فقد كان مساعد موس في دراسات عن السحر والتضحية، وحاضر معه جنبًا إلى جنب عن الأديان الأوروبية القديمة في المدرسة العملية للدراسات العليا (EPHE). كما كان مهتمًا بالتاريخ الألماني والسلتي وعلم الآثار[36]. فهوبير معروف الآن بعمله عام 1905 عن الزمن[37] بعد مرور فترة طويلة، حيث قاد هوس النشر إلى عزوها إلى موس. هنا أيضًا نجد خصائص دوركهايمية اعتيادية، خصوصًا المناقشات حول الطبيعة الرمزية للزمن،

(33) R. Hertz, *Robert Hertz: Sin and Expiation in Primitive Societies* (Oxford: British Centre for Durkheimian Studies, 1922 and 1994).

(34) R. Hertz, «St. Besse: A Study of an Alpine Cult,» in: *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology*, ed. by S. Wilson (Cambridge: Cambridge University Press, 1913 and 1983).

(35) R. Hertz, *Socialisme et depopulation* (Paris: Librairie du parti socialiste, 1910).

(36) H. Hubert: *Les Celtes depuis l'époque de la téne et la civilisation celtique* (Paris: A. Michel, 1950), et *Les Germains: Cours professé à l'école du Louvre en 1924-1925* (Paris: A. Michel, 1952).

(37) H. Hubert, *Essay on Time: A Brief Study of the Representation of Time in Religion and Magic* (Oxford: Durkheim Press, 1905 and 1999).

وخضوعها للأجندات الاجتماعية، وعلاقة الكناية بين أيام الطقوس والفترات التي هي جزء منها (الأحد يمثل الأسبوع ككل، وهكذا)، والفصل في استعمال الزمن في الرمزية بحسب القياس الميكانيكي. البحث له في العالم الحديث في مقابل اندماج الاثنين في المجتمعات غير الحديثة - مثال آخر للنموذج الدوركهايمي على نحو غريب للمذهب التطوري الذي حددته سابقًا.

هالبواك ودوركهايميون وآخرون: علم الاجتماع بشكل عام

يعتبر موريس هالبواك الشخصية الأخرى المهمة التي عرفت آنذاك (1877-1945)، وحملت لسنوات عديدة شعلة الدوركهايميين في جامعة ستراسبورغ قبل الحصول على الأستاذية المرغوبة أكثر في الأكاديمية الفرنسية في منتصف عام 1944. ألقي الغستابو (البوليس السري النازي) القبض عليه بشكل مأساوي بعد شهرين وتوفي في بوشنوالد في العام التالي. ويُذكر هالبواك اليوم أساسًا بعمله عن الذاكرة[38] وهو الموضوع الذي اكتشفته الأنثروبولوجيا الحديثة - على الرغم من أنه أخذ يطور ما بدأ به دوركهايم عن «الانتحار»[39] كما ساهم في دراسة أنماط الاستهلاك وجوانب أخرى في الاقتصاد[40]. كتب هالبواك تلك الذاكرة، بشكل فردي على ما يبدو، والتي تعد في الواقع ظاهرة اجتماعية تمامًا، طالما نتقاسمها مع آخرين ويطالب بها محيطنا الاجتماعي. إضافة إلى أن كل جيل يقوم بتعديل ذاكرته الجماعية، مضيفًا مساهمته الخاصة إلى ما هو موجود سابقًا. تتأثر الذاكرة أيضًا بالسن، بمعنى أنه عندما نصبح أكبر سنًا نرجع إلى تقاليدنا وبالتالي إلى الذاكرة. الذاكرة، إذًا هي أيديولوجية وانتقائية، تعيد بناء الماضي، وبطرق مهمة تعيد بناء المجتمع نفسه، من خلال ارتباطها بالطقوس الأدائية والمعيدة للبناء. أوضح هالبواك أيضًا أن لدى الفئات الاجتماعية المختلفة في المجتمع المركّب ذكريات جماعية مختلفة.

---

(38) M. Halbwachs, *On Collective Memory* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

(39) M. Halbwachs, *Les causes du suicide* (Paris: Alcan, 1930).

(40) M. Halbwachs, *La Classe ouvrière et les niveaux de vie: Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les société industrielles contemporaines* (Paris: Alcan, 1912); *L'évolution des besoins dans les classes ouvrières* (Paris: Alcan, 1933), and *On Collective Memory* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

تم تمييز الجوانب الفينومونولوجية لاحقًا عند هالبواك. إذ طور اهتمامًا بعلم النفس الاجتماعي، كما أنه لم يكن خائفًا من انتقاد جوانب من عمل دوركهايم. كان هذا صحيحًا بشكل خاص في حالة الانتحار، الذي حدد فيه رفض الآخرين للمنتحر باعتباره سببًا رئيسًا. وفي الجذر، مع ذلك، بقي متشبثًا بالمبادئ الرئيسة للأستاذ كأي شخص آخر في المجموعة. كما أنه يرجع له الفضل في ابتكار مفهوم الفضاء الاجتماعي كنوع من نظير لفكرة هوبير عن الزمن الاجتماعي، والتي ربما قد يكون هذا المفهوم قد طوره قبله تلميذ هوبير البولندي، ستيفان زارنوسكي. ويختلف هذا عن الاستعمال اللاحق للمصطلح من الأنثروبولوجي الفرنسي لجنوب شرق آسيا، جورج كوندوميناس[41]، الذي اعتبرها أكثر بقليل من كناية للتنظيم الاجتماعي. وبالنسبة إلى هالبواك فإنها الاستخدامات الاجتماعية لأي فضاء صمم له والحتمية الاجتماعية للفئات المكانية ذات الأهمية.

يمكن التعامل مع دوركهايميين آخرين بشكل وجيز هنا، كونهم كانوا جزءًا من النواة الداخلية لدائرة زمالة دوركهايم في حياتهم الخاصة، إذ كان لديهم تأثير أقل بكثير في الأنثروبولوجيا ككل. كان سيليستان بوغلي (1870-1940) واحدًا من المساعدين المبكرين لدوركهايم. وكان قد تشكل سابقًا بما فيه الكفاية في آرائه ذات التوجه النفسي نوعًا ما، وبالنسبة إلى دوركهايم كان عليه إقناعه بضرورة التخصص الجديد في علم الاجتماع. وما إن كسبه دوركهايم، ومع ذلك، خصص بوغلي نفسه لدراسة مفاهيم المساواة[42]، بعد ذلك درس نظام الهرمي الكاستي في الهند[43]، حيث ألقى باللائمة على البراهمانيين. وكان عمله حول الهند، والذي اعترف فيه بأهمية مفاهيم الطهارة والنجاسة في إنتاج نظام الطبقة المغلقة الذي شمل فصل الاثنين (للطبقات الفردية) والدمج (لكل الطبقات في نظام واحد)، مؤثرًا إلى حد كبير في دراسة لويس ديمون اللاحقة لهذا الموضوع (انظر محاضرتي الخامسة).

---

(41) G. Condominas, *L'Espace social à propos de l'Asie du Sud-Est* (Paris: Flammarion, 1980).

(42) C. C. A. Bouglé: *Les idées égalitaires: Etude sociologique* (Paris: Alcan, 1899), et *La Démocratie devant la science: Études critiques sur l'hérèdité, la concurrence et la différenciation* (Paris: Alcan, 1903).

(43) C. C. A. Bouglé, *Essays on the Caste System* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

كما درس بوغلي أيضًا جيل القيم الاجتماعية[44] وكان لديه اهتمام دائم بعلم اجتماع برودون (Proudhon)[45]. وكان فرانسوا سيميان (1873-1935) الاختصاصي الاقتصادي في المجموعة[46] كما نشر أيضًا في مناهج العلوم الاجتماعية[47]. وقد أوضح أن حركات في الاقتصاد، وفي الأسعار وما إلى ذلك، لم تكن نفعية بل كانت بنيوية عن طريق مواقف جماعية متجذرة في مراحل صاعدة وهابطة غير عقلانية في السوق وارتبطت بإرادة جماعية لإبقاء الاقتصاد على قيد الحياة[48].

بول فوكونيه (1874-1938)، الذي كانت لديه خلفية قانونية، بدأت مسيرته الأكاديمية في تولوز، ساهم أيضًا في مناقشة الأسئلة المنهجية[49]، على الرغم من أنه ربما اشتهر بعمله حول المسؤولية وحتميتها القضائية[50]. يوجد في هذا العمل التسلسل التطوري المألوف نحو مزيد من الفردية في العلاقة مع المجتمع، الأمر الذي انعكس في الاختلاف بين عقاب المجرم في المجتمعات الحديثة، وإعادة قبوله في المجتمعات ما قبل الحديثة. ومع ذلك، فإن جميع أنظمة العدالة مهتمة أكثر بإثبات التهمة على تحديد دوافع ارتكاب الجريمة. وباعتباره دوركهايمًا، كان فوكونيه يحرص على إظهار الطابع الاجتماعي للأحكام، لكنه أيضًا شدد على الجانب الديني، سواء من حيث ربط الأفكار القانونية بالأفكار الدينية وممارسة الطقوس، وإسناد المسؤولية إلى ما فوق الطبيعة، وإلى الحيوانات والأطفال إضافة إلى الإنسان الراشد الناضج.

---

(44) C. C. A. Bouglé, *The Evolution of Values: Studies in Sociology with Special Applications to Teaching* (New York: A. M. Kelley, 1969).

(45) C. C. A. Bouglé, *La Sociologie de Proudhon* (Paris: Armand Colin, 1912).

(46) F. Simiand, *De l'échange primitif à l'économie complexe* (Paris: La Pensée ouvrière, 1934 and 1942).

(47) F. Simiand, «Méthode historique et sciences socials: Étude critique,» *Review de synthèse historique*, vol. 6 (1903).

(48) J.-C. Marcel, *Le Durkheimisme dans l'entre-deux-guerres* (Paris: Presses universitaires de France, 2001b).

(49) M. Mauss et P. Fauconnet, «Sociologie,» *La Grande encyclopédie*, vol. 30 (1901).

(50) P. Fauconnet, *La Responsibilité: Étude de sociologie* (Paris: Alcan, 1920); W. Gephart, *Symbol und Sanktion: Zur Theorie der kollektiven Zurechnung von Paul Fauconnet* (Opladen: Leske & Budrich, 1997), and M. Mauss «Paul Fauconnet,» *Durkheimian Studies*, vol. 5 (1999).

كان إيمانويل ليفي (1870-1944)، دوركهايميًا آخر له خلفية قانونية، وقام بالتدريس من عام 1901 إلى عام 1940 في ليون، حيث كان أيضًا ناشطًا اشتراكيًا مشهورًا. كما هو الحال بالنسبة إلى المسؤولية، فقد كان يرى أن كلًا من حقوق الملكية والالتزامات التعاقدية مرتبطان بالمعتقد/ الإيمان عند أولئك المشاركين بشكل مباشر وكذلك المجتمع بشكل أعم. ومثل فوكونيه، فقد حدد إيمانويل جوانب دينية لهذه الظواهر، غير أنه أيضًا ميز الأساس الخلقي لمثل هذه الادعاءات من طرف القانون، حيث كان موضوعًا لحساب عقلاني ومفروضًا من طرف سلطات خارجية. ومع وصول الاقتصاد الرأسمالي الحديث، القائم على السوق، استبدلت الحقوق التي لا يمكن إنكارها للامتلاك عن طريق اغترابها، لكونها مؤطرة بمفاهيم القيمة، التي تتغير وفق ما يرغب الناس دفعه. تدخل هنا نزعة ليفي النشطة في الصورة: حيث تشكل الرأسمالية فصلًا بين الحقوق (بالنسبة إلى الرأسمالي) والواجبات (العامل)، وهو صدع يمكن للحركات الراديكالية فحسب مثل الاشتراكية أو النقابية التغلب عليه[51].

قيادة غير دوركهايمية في فترة ما بين الحربين

كان لدى شخصيات أخرى من هذه الفترة تأثير على الأنثروبولوجيا، في فرنسا وأبعد من ذلك على حد سواء، لكنهم لم يكونوا من مجموعة دوركهايم بالمعنى الدقيق للكلمة، أو حتى بالمعنى الضيق في بعض الحالات. كان اسم موريس لينهارت (1878-1954) منسيًا إلى حد كبير بعد وفاته إلى غاية الثمانينيات، وبعد ترجمة عمله الكبير *Do Kamo* فحسب، حول كاليدونيا الجديدة، إلى الإنكليزية عاد إلى الضوء[52]. ولد في مونتوبان عام 1878، كان ابنًا لواعظ ومدرّس للجيولوجيا، نشر في عام 1902 أطروحته حول ما يسمى الحركة الإثيوبية التي نشأت في جنوب أفريقيا كردة فعل على التمييز العنصري

---

(51) E. Lévy: *L'Affirmation du droit collectif* (Paris: Societe nouvelle de librairie et d'édition, 1903); *La Vision socialiste du droit* (Paris: M. Giard, 1926), et *Les Fondements du droit* (Paris: Alcan, 1933), et L. Frobert, «Sociologie juidique et socialisme réformiste: Note sur le projet d'Emmanuel Lévy,» *Durkheimian Studies*, vol. 3 (1997).

(52) M. Leenhardt, *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World* (Chicago: University of Chicago Press, 1947 and 1979).

فيها[53]. وبعد دراسة اللاهوت والطب، ذهب إلى كاليدونيا الجديدة بصفته مبشرًا بروتستانتيًا عام 1902. وغالبًا ما يُشاد بنشاطاته هناك الآن كنموذج لعمل ميداني طويل المدى سبق عمل برونيسلاف مالينوفسكي، والذي مثله كان يؤمن في عيش حياة السكان الأصليين باعتبارها الطريقة الوحيدة لفهم أفكارهم وقيمهم.

في أثناء وجوده في الميدان، سعى لينهارت إلى حماية السكان المحليين من الانتهاكات الاستعمارية، وقاد حملة تأسيس كنائس السكان الأصليين التي تجسد القيم المحلية والمسيحية على حد سواء. وبهذه الطريقة اعتبر الثقافة المحلية على أنها مستقلة وصالحة في حد ذاتها. وفكريًا، رفض تمييز صديقه لوسيان ليفي - بريل (Lucien Lévy-Bruhl) بين الأشكال البدائية والحديثة للفكر، التي كان لديها تأثير في تغيير رأي لوسيان ليفي بريل على مستوى الجوهر حول هذا في نهاية حياته. ومع ذلك، وكتلميذ سابق لمفهوم الشخصية، كان لديه شعور استمده من وعي الشخص بالجسد، اعتقد لينهارت أن فكرة الشخصية أدخلت المسيحية إلى كاليدونيا الجديدة من قبل. غير أنه، استبعد التحليل النفسي كتفسير للشخصية لمصلحة علم الاجتماع الكلي وإثنوغرافية موس.

كان لينهارت مهتمًا أيضًا بالزمن، في ارتباطه بالأسطورة والفن، وفي اندماج مفاهيم الكامو، الحي، والباو، الميت، ولا سيما أنه نهج مقاربة فينومونولوجية للأسطورة، مشاهدًا إياها أقل كسرد في الشكل أكثر منها كسلسلة متقطعة من «المناظر الطبيعية» أو «فترات» معاشة من قبل الفرد، حيث، كما اقترح ليفي ستروس في ما بعد[54]، الحقائق الثقافية، الإيكولوجية، والكونية متداخلة بعضها مع بعض.

عاد لينهارت إلى فرنسا عام 1926 وحاول الاشتراك في إدارة البعثة الدينية؛ كان افتقاره إلى النجاح في ذلك الجهد انعكاسًا لسمعته السيئة حيث سقط في مهمته بسبب ما اعتبر بالطبيعة التخريبية في نشاطه في الميدان. نشر إثنوغرافيا

---

(53) M. Leenhardt, *Le Mouvement éthiopien au sud de l'Afrique de 1896 à 1899* (Paris: Academie des sciences d'outre-mer, 1902 and 1976).

(54) C. Lévi-Strauss, «The Story of Asdiwal,» in: *The Structural Study of Myth and Totemism*, ed. by E. Leach (London: Tavistock, 1967).

شعبية عن كاليدونيا الجديدة أناس الأرض الكبيرة عام 1937 [55]، و *Do kamo* في عام 1947 [56] وفي عام 1941 خلف موس على كرسي تاريخ الأديان «البدائية» في EPHE، بعد فترة قصيرة بدأ عام 1935 عندما كانا يقومان بالتدريس معًا ليخلفه ليفي ستروس في المنصب عام 1950. كان ميشيل ليريس تلميذه الأول في خلال خدمته في هذه الوظيفة. كما درس لينهارت أيضًا في مدرسة اللغات الشرقية، جعل مسؤولاً عن قسم منطقة أوقيانيا (Oceania) في متحف الإنسان، وأنشأ المعهد الفرنسي لمنطقة أوقيانيا في نوميا في كاليدونيا الجديدة عام 1947. توفي في عام 1954 [57].

كان لوسيان ليفي بريل (1857-1939) كاتبًا آخر برز في هذه الفترة، وكان فيلسوفًا مُنح كرسيًا في الفلسفة الحديثة عام 1908 وحصل في عام 1925 على الموافقة من جبهة الحكومة الشعبية لإنشاء معهد الإثنولوجيا، التي مهد به لموس وبول ريفي لإدارته. وعلى الرغم من أنه كان تقريبًا معاصرًا لدوركهايم، فقد بقي بعده لأكثر من عشرين عامًا ليصبح مهمًا بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا فحسب بعد وفاة دوركهايم. في الواقع، مثل دوركهايم، انتقل ليفي بريل إلى دراسة ما يسمى بالشعوب البدائية عند نقطة متأخرة نسبيًا في مسار عمله في حوالى 1903 [58]، والذين شكلوا همه الرئيس حتى وفاته في عام 1939.

لم يكن موقف ليفي بريل عن الشعوب البدائية موقفًا متماسكًا. وعلى الرغم من أنه كان حريصًا على ألا يربط نفسه بشكل وثيق جدًا مع الدوركهايميين، فقد رفض مثلهم مواقف المفكرين التجريديين بأن مصدر الدين هو في نفسية الفرد وأن لجميع الشعوب عقلية مشتركة. وكان متأثرًا بشدة بفكرة دوركهايم عن التمثلات

---

(55) M. Leenhardt, *Gens de la Grande Terre* (Paris: Gallimard, 1937).

(56) M. Leenhardt, *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World* (Chicago: University of Chicago Press, 1947 and 1979).

(57) R. Dousset-Leenhardt, «Maurice Leehardt,» *L'Homme*, vol. 17 (1977); J. Clifford: *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World* (Berkeley: University of California Press, 1982), and «Maurice Leenhardt,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par P. Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991).

(58) L. Lévy-Bruhl: *How Natives Think* (London: Allen & Unwin, 1912; 1926), and *Primitive Mentality* (London: Allen & Unwin, 1923), and J. Cazeneuve, *Lucien Lévy-Bruhl* (Oxford: Basil Blackwell, 1972).

الجماعية، معلنًا أن لكل مجتمع أسلوب فكر محدّدًا اجتماعيًا. ومن ثم اعتبر أن أساليب الفكر لها أهمية السلوك نفسه لفهم الحياة الاجتماعية للآخرين. وربما هو معروف بتمييزه ما بين العقليات البدائية والمتحضرة، الأول يشمل أفكارًا فوق طبيعية، في حين أن الأخير يشمل الأفكار العقلانية. ومن ثم كان الفكر البدائي «السابق للمنطق» والذي يشمل «مشاركات وإقصاءات صوفية» مثل تلك الأشياء الرمزية التي تتقاسم جوهر الآخر، تظهر في مكانين في آن واحد، وهكذا. تعمل هذه الاشتراكات والاستثناءات وفق الإدراك الحسي لتطورات للفرد البدائي: على سبيل المثال، برؤية ظله، يؤمن الإنسان البدائي مباشرة بأنه روحه. وأخيرًا، كانوا أنفسهم مختارين اجتماعيًا للفرد من مجموعة من الاحتمالات. جعل هذا الفكر سابقًا على منطق غير مبتكر ومقاومًا للتجربة. ولاحقًا فحسب، دخلت الأساطير والرموز التاريخ باعتبارها عوامل وسيطة بين التجربة والفكر، في المرحلة التي ظهر فيها المفهوم كظاهرة منفصلة. كان الفكر إذًا قبل المنطقي من دون معنى - ما جعله يبدو متناقضًا[59].

جعل ليفي بريل هذا واضحًا تمامًا باعتبار أن هذا التمييز يعتمد على التصنيفات التي تفكر الشعوب البدائية من خلالها، وليس على عدم القدرة المطلقة على التفكير منطقيًا. في الواقع، يتميز الفكر قبل المنطقي أكثر بتسامحه القائم على عدم الاعتراف، بالتناقضات أكثر مما هو عليه بسبب خصائصه غير المنطقية أو المنافية للمنطق. تشمل جوانب أخرى لهذا النمط الفكري أهمية القوى الغامضة في أفكار السكان الأصليين عن السببية؛ وغياب حس الانفصال عن الذات[60]؛ والانصهار ما بين الروحي والمادي، الفرد والجماعة، والجسد والعقل، مع التبرير بأن الجسم يمتد خارج حدوده المادية/ الفيزيولوجية ليشمل أشياء كالشعر، واللباس، وآثار الأقدام. غير أن ليفي بريل اعترف أيضًا بأنه ليس كل الفكر الحضاري المفترض هو أسلوب منطقي: حتى التقدم العلمي يشمل كثيرًا من الحدس والشعور الباطني بدلًا من التفكير العقلاني في معناه الدقيق.

---

(59) É. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: Free Press, 1915; 1995).

(60) M. Mauss, «A Category of the Human Mind: The Notion of Person, the Notion of Self,» in: *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, ed. by M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes (Cambridge: Cambridge University Press, 1938 and 1985).

بدا عزو ليفي بريل للأساليب المختلفة للفكر إلى أنواع المجتمع إشكالية عميقة بالنسبة إلى معاصريه. وأوضحت مفكراته التي نشرت بعد وفاته[61] على أنه أدرك في النهاية ذلك بنفسه. وتحت تأثير صديقه لينهارت، جعل الآن الإدراك بأن أسلوبي الفكر اللذين حددهما أكثر وضوحًا، بحيث يمكن أن يوجدا في أي مجتمع ولم يكونا نتاجًا لأنواع معينة من المجتمعات بشكل خاص. تحول أيضًا إلى التأكيد في وصفه للفكر «البدائي» من الفكر السابق على المنطق إلى الفكر الصوفي، الذي اعتبره أكثر من مجرد مسألة تأثير (خصوصًا الخوف) على الفكر، وبالتالي التوجه إلى اتجاه فكتوريي القرن التاسع عشر. ومع ذلك، في تطبيق مفهوم المشاركة للعلاقة بين البشر والآلهة في خلال الطقوس، حدد بالتأكيد هدفًا أساسًا لممارسة دينية أكبر.

بعد أن أصبح رفض ثنائية ليفي بريل الأساسية اليوم أمرًا مألوفًا من أجل الحفاظ على الوحدة الأساسية للأجناس البشرية، ولعدم تشجيع البنى التعسفية والمضللة عن البدائي التي يمكن أن تصبح بسهولة جدًا الأساس للتمييز السياسي. فأولئك الذين تجرأوا على إحياء أفكار ليفي بريل بشكل صريح، مثل جان بياجيه[62] وكريستوفر هولبيك[63]، غالبًا ما دينوا بإدامة مثل هذه المفاهيم على وجه التحديد. ومع ذلك تعيش أفكار مماثلة في ثنايا الفكر، ويرجع ذلك جزئيًا إلى أنها تتطابق مع وجهة نظر صامتة، لكنها غير معلنة إلى حد كبير وسط العديد من الأنثروبولوجيين التي تتمثل في أن «الغرب» يختلف إلى حد ما عن «البقية». وهكذا تظهر في أشكال أخرى أحيانًا، كما هو الحال في دراسات جاك جودي عن تأثير محو الأمية[64] وتمييز ديمون ما بين الفكر الحديث وغير الحديث[65].

---

(61) L. Lévy-Bruhl, *The Notebooks on Primitive Mentality* (Oxford: Basil Blackwell, 1949 and 1975).

(62) J. Piaget, *Structuralism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1971).

(63) C. R. Hallpike, *The Foundations of Primitive Thought* (Oxford: Clarendon, 1979).

(64) J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

(65) L. Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective* (Chicago: University of Chicago Press, 1992); E. E. Evans-Pritchard: *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon, 1965), ch. 4, and *A History of Anthropological Thought*, ed. by A. Singer and E. Gellner (New York: Basic Books, 1981), and J. Jamin, «Lucien Lévy-Bruhl,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par P. Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991c).

على الرغم من أنه كان أكثر استعدادًا من كثيرين لأخذ ليفي بريل على محمل الجد، فإيفانز بريتشارد[66] رفض موقف ليفي بريل في عمله عن سحر الأزاند (Azande) بينما عاد جزئيًا إلى النزعة الفكرية التجريدية التي ينظر إليها هو والتقليد الدوركهايمي على أنها تقليد متعارض بحسب ما هو متعارف عليه.

كان مارسيل غرانيه شخصية أخرى مهمة في ذلك الوقت (1884-1940)، إذ سعى لدمج الرؤى والمناهج الدوركهايمية بدراساته في الصين، حيث عاش من عام 1911 إلى عام 1913. ولدى عودته حصل على كرسي في EPHE، ودرّس في مدرسة اللغات الشرقية ابتداءً من عام 1926، وكان مشاركًا في معهد الدراسات العليا الصينية. رفض في عمله التاريخ التقليدي لمصلحة إعادة بناء «الحضارة» الصينية وتحليلها[67]، باستخدام وثائق تاريخية مبدئيًا بأسلوب لم يهدف إلى إنتاج السرد المتدفق بل عوضًا عن ذلك تأمل كلية مصطلح صديقه موس.

كان غرانيه مهتمًا في البداية بمفهوم الشرف في أوروبا القرون الوسطى. ومن هناك توجه إلى الصين لأغراض ذات علاقة بالمقارنة، مركزًا بشكل أساس على فترة ما قبل الهان، حيث أصبحت هذه المنطقة في ما بعد المنطقة الأساسية في بقية حياته المهنية. أدت إلى التركيز على الالتزامات الإقطاعية في الصين، ومن ثم على الأسرة باعتبارها المؤسسة التي كثيرًا ما ينشأ صراع بينها وبين هذه الالتزامات، وأخيرًا، عن طريق الأسرة، والدين في شكل عبادة السلف[68]. وكدوركهايم، الذي اكتشفه قبل تطوير اهتمامه في الصين، اعتبر غرانيه ظهور عبادة السلف متأخرًا بشكل نسبي في التاريخ، رافضًا، عكس العديد من أنصار المذهب التطوري، رؤيته كشكل أصلي. وأيضًا مثل دوركهايم، حدد تزامنًا مبكرًا ما بين المفاهيم الصوفية والقانونية، ومن خلال تفضيل نصوص على أقوال إخباريين كمادة أساسية له، إذ ردد صدى الشعور العام للدوركهايميين بأن الاعتماد المفرط على هذا الأخير أنتج

(66) E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (Oxford: Clarendon, 1937).

(67) M. Granet: *Chinese Civilization* (London: Routledge & Kegan Paul, 1930), and *Études sociologiques sur la Chine* (Paris: Presses universitaires de France, 1953).

(68) M. Granet, *The Religion of the Chinese People* (Oxford: Blackwell, 1975).

فحسب فولكلورًا، والقراءة الخاطئة لأساطير الأصل كتاريخ واقعي، وليس تحليلًا شاملًا سليمًا. ومفهوم غرانيه للحضارة الصينية كواحد من الأشكال المميزة جزئيًا لفكر تطور في الزمن التاريخي قاده لتأكيد الاستمراريات أكثر من التغيرات، كما في التاريخ التقليدي المتعارف عليه.

كان لدراسة غرانيه لأنظمة الزواج في الصين(69) تأثير مهم على صياغة ليفي ستروس لنماذج التحالف الأسري affinal. استبق أحد طلاب غرانيه، إدوارد ميستر، إدموند ليتش في وصف النظام الكاشيني للتحالف التقادمي غير المتماثل في محاضراته في الـ EPHE(70).

كان هناك شخصية أخرى ذات أهمية في هذه الفترة وبعدها هي جورج دوميزيل (Georges Dumézil) (1898-1986)، وكان طالبًا من طلاب غرانيه، الذي اعتبر عمله أحيانًا على أنه كان يخدم أجندات يمينية في ثلاثينيات القرن الماضي بل حتى في وقت لاحق من ذلك بكثير من خلال القمع المزعوم للإرث اليهودي في الفكر الغربي. فبعد تدريس التاريخ بجامعات اسطنبول وأوبسالا، عين دوميزيل في منصب للدراسة المقارناتية لأديان الشعوب الهندو - أوروبية في الـ EPHE. وشغل ما بين عامَي 1949 و1968 منصبًا للحضارة الهندو - أوروبية في المدرسة الفرنسية(71). دعا دوميزيل نفسه بالمؤرخ، ولكن يمكن اعتباره أيضًا بنيويًا تطوريًا لتحديده بُنى تمثيلية مستمرة عائدة إلى العصور القديمة بالمجتمعات الهندو - أوروبية(72). وبالتالي تضمنت مقارناته الشعوب الهندية والإيرانية، والسلتيين القدامى والألمان، إضافة إلى اليونانيين والرومانيين القدامى. وكما هو الحال بالنسبة إلى ليفي ستروس، فقد كانت الأسطورة مهمة بالنسبة إلى دوميزيل، لكن الثلاثيات المفاهيمية حلت محل ثنائيات السابق لتحديدها التقسيم المتكرر

---

(69) M. Granet, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne* (Paris: Alcan, 1939).

(70) M. Freedman, «Introduction,» in: M. Granet, *The Religion of the Chinese People* (Oxford: Blackwell, 1975), and Y. Goudineau, «Marcel Granet,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par P. Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991).

(71) Charachidzé, G. «Georges Dumézil,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthrpologie*, Edité par P. Bonte and M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991).

(72) G. Dumézil: *Mythes et épopées* (Paris: Gallimard, 1968-1973), and *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty* (New York: Zone Books, 1988).

للمهمات ما بين السلطة الروحية، السيادة العلمانية، وخلق الثروة في التنظيم الاجتماعي والأسطورة على حد سواء. أنتج عمل دوميزيل مصنعًا أكاديميًا حقيقيًا بخلق مساحة لنفسه مازجًا بين الأنثروبولوجيا، والتاريخ، وفقه اللغة المقارن، وقد ألهم عملًا مماثلًا اعتمد على عائلات لغوية أخرى (السامية، التاي Tai، وغيرها). وأيد عمل دوميزيل اللغوي إيميل بنفنيست، الذي استعمل فكرة الهندو-أوروبية كوسيلة لإعادة بناء المؤسسات الهندو- أوروبية المبكرة ومحاسبتها، بما في ذلك تلك التي كانت في العصور الأوروبية القديمة(73).

المتاحف في فترة ما بين الحربين

حقق تدريس موس مبادرتين جديدتين للأنثروبولوجيا في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي. كانت المبادرة الأولى متحفية (museological)؛ إذ ركز على متحف التروكاديرو (Trocadero) الذي مر بفترة طويلة من الركود. إذ كان أرنيست ثيودور هامي قد توفي في عام 1908، ليخلفه رينيه فيرنو (René Verneau)، الذي تدهور تحت إدارته متحف التروكاديرو أكثر. تمثلت ميزة واحدة من فترة فيرنو، والتي انتهت في عام 1927، في الاهتمام بالفنون البدائية التي تحفز لها المتحف بسبب الفنانين الطلائعيين (avant-garde) وفي أثناء عشريات وعشرينيات القرن الماضي، على الرغم من أنها كانت بالنسبة إلى معظم علماء الأنثروبولوجيا القيمة العلمية للقطع الأثرية وظلت ذات أهمية. رفع هذا التطور صورتهم الجانبية الجمالية بشكل كان معه هامي متحمسًا لإعداد عروض رائعة كلما أتيحت الأموال اللازمة لفعل ذلك. عقب المعرض الدولي لعام 1937، تم تحويل التروكاديرو عام 1938 ليصبح متحف الإنسان من طرف بول ريفي وجورج هنري ريفيير. ذهب المتحف إلى ما أبعد من أسلوب التصنيف الوظيفي لهامي على نحو محض وحسن السياق السوسيولوجي للمواد المعروضة في العام السابق، وأسس ريفيير متحف الفنون والتقاليد الشعبية (MATP)، بما في ذلك المركز الإثنولوجي الفرنسي، الذي أصبح أساسًا لدراسة الأنثروبولوجيا الجديدة في فرنسا التي تطورت بعد الحرب(74).

---

(73) E. Benveniste, *Indo-European Language and Society* (London: Faber and Faber, 1973).

(74) N. Dias, «Musées,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par P. Bonte =

إضافة إلى إلهام الفنانين، بناء على ذلك، مارست المتاحف تأثيرًا قويًا على الإثنوغرافيا الفرنسية في خمسينيات القرن الماضي، كما كان واضحًا مثلًا من خلال بعض أعمال ديمون المبكرة، خاصة **لاتاراسك** (*La Tarasque*)[75]، التي تقدم وصفًا لمهرجان بجنوب فرنسا - كان ديمون بالأصل موظفًا في الـ MATP. وكانت إحدى نتائج هذا الاهتمام بالمتاحف وقطعها الأثرية أن مذهب الانتشارية كان سائدًا في فرنسا وفي وقت لاحق في بريطانيا إلى حد ما، منبثقًا في أواخر ثلاثينيات القرن الماضي فقط، بعد خمسة عشر إلى عشرين عامًا من استبداله بالوظيفة في بريطانيا. ويعتبر بول ريفي وأندري جورج هودريكورت مثالين بارزين لانتشاريين فرنسيين، والأخير هو الذي أتذكر سماع محاضرة له في باريس مستخدمًا مقاربة انتشارية في وقت متأخر من منتصف ثمانينيات القرن الماضي.

بدأ ريفي (1876-1958) حياته المهنية كطبيب عسكري، الصفة التي رافق بها بعثة عملية إلى الإكوادور. وهناك أصبح مهتمًا بعلم الآثار، واللسانيات، والإثنولوجيا، والأنثروبولوجيا الطبيعية كما جمع أيضًا عينات من التاريخ الطبيعي. وأصبح تابعًا للمتحف الوطني للتاريخ الطبيعي بعد رجوعه إلى باريس عام 1906. بعد ذلك انتقل تدريجًا إلى إجراء بحوث حول الإكوادور ما قبل الكولومبية[76]، وفي عام 1925 شارك في تأسيس المعهد الإثنولوجي مع ليفي بريل وموس. وتابع مشاركته في المتاحف، حيث اشتغل بالتدريس، إضافة إلى المشاركة في تأسيس المتحف الجديد للإنسان عام 1937[77].

et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991); S. C. Rogers, «Anthropology in France,» = *Annual Review of Anthropology*, vol. 30 (2001); T. K. Schippers, «A History of Paradoxes: Anthropologies of Europe,» in: *Field work and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, ed. by H. Vermeulen and A. A. Roldán (London: Routledge, 1995), and E. A. Williams, «Art and Artefact at the Trocadero: *Ars Americana* and the Primitivist Revolution,» in: *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*, ed. by G. W. Stocking (Madison: University of Wisconsin Press, 1985).

(75) L. Dumont, *La Tarasque: Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique* (Paris: Gallimard, 1951).

(76) W. H. R. Rivers, P. Rivet, *Ethnographie ancienne de l'équateur* (Paris: Gauthier-Villars, 1912).

(77) D. Lévine, «Paul Rivet,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par P. Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991).

ولد هودريكورت (1911-1996) عام 1911، وتخصص في علم النبات وعلم الجغرافيا. وفي عام 1944 عاد لدراسة اللسانيات متخصصًا في اللغات السلافية. قام بعدد من رحلات البحث إلى ميلانيزيا والشرق الأقصى ما بين عامي 1948 و1973. قاده هذان الجانبان من تجربته، إضافةً إلى عمله في علم النبات واللسانيات، إلى ريادة الدراسة الإثنو - بوتانية في فرنسا[78]. وكان له اهتمام ثالث بالأدوات وعلاقتها بالمجتمع[79]، وكان موقفه الأساس هو أن اختراع الأداة تأثر بالمجتمع أكثر من تأثير المجتمع به[80]. ريفي وهودريكورت، إذًا، جاءا معًا من خلفيات في العلوم الطبيعية لكنهما جمعا هذا بتخصصات العلوم الاجتماعية والإنسانية في عملهم الناضج.

كسر الرابط ما بين المتاحف والعمل الميداني بشكل كبير في خمسينيات وستينيات القرن الماضي وصولاً إلى بنيوية ليفي ستروس. وكان الاستثناء هو دعم الـ MATP المستمر للأنثروبولوجيا في فرنسا نفسها، كما سأشرح في المحاضرة القادمة.

غريول والتحول إلى العمل الميداني

كانت مبادرة موس الجديدة هي العمل الميداني؛ إذ أدت فترة ما بين الحربين إلى تطور العمل الإثنوغرافي في الإمبراطورية الفرنسية، التي كانت في أوجها في هذه الفترة. وكانت قد احتلت قبائل غير فيتنامية ومن غير الخمير الهند الصينية الفرنسية، خصوصًا المرتفعات الوسطى. وكان وصف أوسكار سالمنيك جيدًا لتاريخ الأنثروبولوجيا في هذه المنطقة[81]. وكان مبشرون مثل

---

(78) A. G. Haudricourt, *L'homme et les plantes cultivées* (Paris: Gallimard, 1943).

(79) A. G. Haudricourt, *La Technologie science humaine: Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques* (Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987).

(80) P. Dibie, «André Georges Haudricourt,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par P. Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991).

(81) O. Salemink, «Mois and Maquis: The Invention and Appropriation of Vietnam's Montagnards from Sabatier to the CIA,» in: *Colonial Situations: Essays in the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, ed. by G. W. Stocking Jr. (Madison: University of Wisconsin Press. 1991), and *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders: A Historical Contextualization, 1850-1990* (London: Routledge Curzon, 2003).

جون كملين ناشطين بين البهنار (Bahnar) منذ خمسينيات القرن التاسع عشر قبل معاهدة الصلح الفرنسية في ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر. وفي معظم الأحوال، كان اهتمام المبشرين في فهم الديانات الأصلية وفي تسهيل التحولات إلى المسيحية. وبعد معاهدة الصلح، كان الاهتمام الأساس للسلطات في هذه المناطق المرتفعة من الأرض تجنيد أبناء القبائل المحلية، أو الأنا (بشكل حرفي، عبيد)، للعمل في مزارع المطاط وفي الجيش. هذا في حد ذاته أدى إلى إنتاج الدراسات الأنثروبولوجية للمجتمعات القبلية، وكانت مجازفة مبكرة لهذا النوع هو كتاب **أدغال الأنا**[82]، الذي كتبه هنري ميتر، وهو ضابط استعماري قتله المونج في عام 1914.

كان ليو بولد ساباتيه (Léopold Sabatier) (1877 - 1936) الشخصية الرئيسة في هذا الصدد، الذي خرج إلى الهند الصينية عام 1903 وسرعان ما أصبح الفرنسي المقيم بين شعب رادي (Rhadé). وشغل هذا المنصب حتى عام 1926، عندما أقيل عند رفضه، وبإصرار، السماح للمزارعين الفيتناميين والفرنسيين الدخول في المنطقة لفائدة حماية السكان المحليين. وهو أكاديمي مهم لريادته للإنتاج في العديد من الكوتوميت (coutumiers)، أو اعتبارات العرف «القبلي»، والتي يركز كل واحد منها على مجموعة إثنية مختلفة في المرتفعات الجبلية. في الواقع كانت هذه مدونات قانونية استعمارية وضِعت لإدراة السكان المحليين، وهي أعمال واسعة النطاق تناقضت فائدتها الإثنوغرافية بشكل عام بسبب إدخال بعض المفاهيم والممارسات القانونية الفرنسية على الأقل[83]. ومع ذلك كان تصور ساباتيه أساسًا واحدًا من منظورات النسبية الثقافية جمع بين رفض ضمني للتطور كتفسير للتقاليد الاجتماعية، وهو موقف يتعارض تمامًا مع مواقف المزارعين الفرنسيين، والمبشرين، وعموم طبقة الموظفين، وكل من كان يعتبر السكان المحليين أناسًا متوحشين، في حاجة إلى الحضارة أساسًا.

---

(82) H. Maitre, *Les Jungles moi: Exploration et histoire des hinterlands moi du cambodge, de la cochinchine, de l'annam et du bas laos* (Paris: E. Larose, 1912).

(83) L. Sabatier, *Palabre du serment au Darlac: Assemblée des chefs de tribus, janvier 1926* (Hanoi: EFEO, 1930), et L. Sabatier et D. Antomarchi, *Recueil des coutumes rhadées du Darlac* (Hanoi: Imprimerie d'Extreme-Orient, 1940).

حظي ساباتيه بدعم منظمات وتعاونها مثل المدرسة الفرنسية للشرق الأقصى (EFEO)، التي درست عادات مجموعات أخرى في مناطق المرتفعات ابتداء من عشرينيات القرن الماضي كما أنجزت بحوثًا لسانية. وعلى الرغم من أن اللغة الفيتنامية هي في الواقع ذات صلة بالعديد من لغات المرتفعات، فقد استخدمت الدراسات اللسانية للمدرسة الفرنسية للشرق الأقصى (EFEO) لدعم الادعاء المعتاد أكثر بأن سكان مناطق المرتفعات كانوا منفصلين تمامًا عن الفيتناميين. تم في عام 1937 تأسيس قسم إثنوغرافي خاص للمدرسة الفرنسية للشرق الأقصى (EFEO)، والمؤسِّس هو بول ريفي. وأنشئت مؤسسات أخرى في المنطقة: المعهد الهندو- صيني لدراسة الإنسان، وهو مشروع مشترك بين المدرسة الفرنسية للشرق الأقصى (EFEO) وكلية الطب بجامعة هانوي الذي أنشئ لدراسة الإثنوغرافيا والأنثروبولوجيا الطبيعية، وجمعية الدراسات الهندو- صينية، التي تأسست في سايغون عام 1880.

استمرت أعمال الفحص الأنثروبولوجي أيضًا في مناطق أخرى من الإمبراطورية الفرنسية. وكان هنري لابوري أنثروبولوجي الحكومة في فولتا العليا(84)، كما كان لويس توكسيه في ساحل العاج(85). وكان موريس ديلافوس أيضًا ناشطًا، حيث قام بإنتاج أعمال جعلت جهد الإثنوغرافيا البريطانية في غرب أفريقيا في هذا الوقت في الظل(86). ربما كان ديلافوس الشخصية الرئيسة في ذلك المنطقة قبل مارسيل غريول. ولأنه كان معتادًا جدًا على أفريقيا، أكد بشكل خاص الاحتمال التاريخي والطبيعة الاجتماعية للامساواة بين الأجناس. فمنذ عام 1901 قام بتدريس اللغات الشرقية في باريس، فضلًا عن المساعدة في تدريب الضباط الاستعماريين في المدرسة الاستعمارية. كما شارك أيضًا في مشروع آخر ذي أهمية للعمل الميداني، وهو تأسيس المعهد الإثنوغرافي في

---

(84) H. Labouret, *Paysans d'Afrique occidentale* (Paris: Gallimard, 1941).

(85) L. Tauxier, *Nègres Gouro et Gagou: Centre de la Cote d'Ivoire* (Paris: Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1924).

(86) M. Delafosse, *Les Noirs de l'Afrique* (Paris: Payot et Cie, 1922), and J. Goody, *The Expansive Moment: The Rise of Social Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 39-40.

جامعة باريس 1925، مع كل من ليفي بريل، وموس، وريفي. توفي في العام التالي[87].

قام موس بتقديم دروس منتظمة عن العمل الميداني والإثنوغرافيا في المعهد، جزئيًا للضباط الاستعماريين. وكانت هذه انطلاقة جديدة لإضفاء الطابع المؤسساتي على الأنثروبولوجيا في الجامعات الفرنسية، على الرغم من أنها كانت تُدرّس موضوعات أخرى في المعهد، كاللسانيات والجغرافيا وعصور ما قبل التاريخ، والأنثروبولوجيا الطبيعية[88]. كما هو الحال في بريطانيا، كان هناك نوع من مرحلة انتقالية من البعثات العلمية تمر بين كثير من الشعوب بدلًا من إجراء العمل الميداني الطويل الأمد مع شعب واحد فقط. وكانت حملة مضايق توريس عام 1898 بالتالي موازية لحملة من دكار إلى جيبوتي التي قام بها غريول في أوائل ثلاثينيات القرن الماضي، والتي اهتمت أيضًا بجمع مجموعة من القطع الأثرية؛ وكانت أسفار ليفي ستروس في الأمازون وأركانه متأخرة قليلًا في العقد نفسه وتسير على المنوال ذاته.

كان مارسيل غريول (1898-1956) شخصية مؤثرة ولكن مثيرة للجدل من ثلاثينيات إلى خمسينيات القرن الماضي. كان لدى تلميذ موس حماسة واضحة للعمل الميداني، الذي روج له باعتباره شكلًا علميًا للسفر والاستكشاف وكنوع من المغامرة التي تمثلت أيضًا من خلال تجاربه كطيار: وقيل إنه حاضر في جامعة السوربون ببذلة طيار في أربعينيات القرن الماضي؛ وفي عام 1943، ألقى، بصفته أول أستاذ للأنثروبولوجيا العامة في فرنسا، أولى محاضرات الأنثروبولوجيا هناك. وفي عام 1928، وحتى قبل بعثة من دكار إلى جيبوتي، كان في إثيوبيا التي مرت بها البعثة الأخيرة أيضًا - وكان يقوم بالعمل الميداني ويجمع التحف.

(87) J. Clifford, «Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation,» in: *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, ed. by G. W. Stocking Jr. (Madison: University of Wisconsin Press, 1983), pp. 126-128, and J. Jamin, «France: L'anthropologie française,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par P. Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991b), p. 290.

(88) V. Karady, «French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough,» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 12 (1981).

اتخذت بعثة الثلاثينيات من القرن الماضي مكانة عالية جدًا، مع شركات، مثل شركة سيتروين، مزودة بكثير من الأموال. كانت فترة الفن الزنجي والحماسة للبدائيين عمومًا، حيث استفاد غريول المروّج شعبيًا، واستغل الوضع وبالكامل لجمع الأموال لهذا المشروع. وفي خلال البعثة أمضى المسافرون وقتًا مع شعب الدغون في مالي، منشئين جمعية ستستمر لبقية وظيفة العمل الميداني لغريول وستتوج في «محادثاته» الشهيرة لعام 1947 مع أغوتوميلي[89]. على الرغم من أن الأخير في الواقع توفي بعد وقت قريب جدًا من لقاء غريول، على الأرجح أنه الخبير الأكثر شهرة في تاريخ الأنثروبولوجيا كله، وعلى عكس ما كان عليه دون جوان، لم يشكك أحد قط في وجوده.

استخدم غريول غالبًا مجموعة من المساعدين والزملاء في طقوس ما، واضعًا إياهم في مناطق مختلفة من أجل الحصول على نظرة شاملة لأنشطة المجموعات المختلفة المدروسة. وعلى الرغم من أنه تأثر في الأصل بالانتشارية، فإنه سرعان ما تخلى عنها لمصلحة التركيز على ما سماه كليفورد «الأنماط الثقافية السينكرونية»[90]. كما أنه شدد أيضًا على طقوس الاستهلال كمدخل إلى ثقافات السكان الأصليين عمومًا، المبدأ الذي خلده جيرمين ديترلين وأتباع آخرون له. ولكن على الرغم من أن غريول رأى الأنثروبولوجيا على أنها حقل متعدد التخصصات والعمل الميداني كأنه يشمل على ممارسة العديد من الكفاءات، لم يكن عمله نظريًا جدًا سوى أنه طوّر نظرية العمل الميداني نفسها. ميله لرفض النظرية ربما كان له تأثير، مباشر أو غير مباشر، على العديد من علماء الأنثروبولوجيا اللاحقين الذين أكدوا على العمل الميداني والإثنوغرافيا أكثر من النظرية.

جذب غريول النقد لطبيعة علاقاته مع الإخباريين، وقد تم الطعن في قيمة تقاريره الأنثروبولوجية، واعتبر بكل صراحة أن العمل الميداني يشمل حتمًا

---

(89) M. Griaule: *Conversations with Ogotemméli: An Introduction to Dogon Religious Ideas* (Oxford: Oxford University Press for the International African Institute, 1948 and 1965), and *Masques dogons* (Paris: Institut d'ethnologie, 1938).

(90) Clifford, «Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation,» p. 122.

علاقات غير متكافئة لمصلحة الغرب، العامل الميداني الأبيض. ولكن بعيدًا عن ردة الفعل على هذا الاكتشاف باهتمام، وكأي أنثروبولوجي آخر في ذلك الزمان كان سيفعل، بالتأكيد يبدو أن غريول استخدم سلطته بشكل شامل كرجل أبيض على السكان المحليين في وضع استعماري لاستخراج منهم ليس المعلومات فحسب، ولكن أيضًا القطع الأثرية وحتى الهياكل العظمية من القبور. في نظره، لطالما كانت المواجهات في الوضع الاستعماري تحتمل العدائية، لذا طور سلوك المحقق بدلًا من مجرد سائل، مستخدمًا في كثير من الأحيان الاستجواب المتلاعب والقوي لخداع المساعدين المحليين في الكشف عن أكثر مما أرادوا حقًا.

بغضّ النظر عن طبيعة هذه الأساليب غير الخلقية، طبعًا، والتي قد تكون نتيجة لكثير من المثابرة تحصل على إجابات ملفقة على الفور. مثل هذه التكتيكات والطبيعة المنظمة والمسرحية في كثير من الأحيان للأنشطة التي وصفها - كانت لدى غريول إعادة إعداد الحالات التي كان يدرسها بدلًا من انتظارها حتى تقع - فضلًا عن قرابة علاقاته بالإخباريين أمثال أغوتوميلي، أدت إلى اتهامات بأن عمله إنتاج ثقافي أكثر منه تقارير إثنوغرافية. بالتأكيد كان يعتمد بشكل كبير على المترجمين والإخباريين الذين كانوا متعاطفين مع مشروعه، الذي ربما أدى حتمًا إلى تأصيله للماضي الأفريقي بأنه «أفريقاني» (Africanism)، كما فعل جاك ماكيه في وقت لاحق، وعلى الرغم من بعض التأثر بأفكار المدرسة التلاحقية مع المفكرين الأفارقة من الشتات، مثل ليوبولد سينغور وإيمي سيزار. ومع ذلك كان يتمسك بأن نظام الاعتقاد الدوغوني (Dogon) يستحق المقارنة مع المسيحية وغيرها من الأديان السماوية.

اشتغل غريول مع مجموعة من الزملاء، مثل ليريس، الذي تولى منصب أمين سر غريول، وديتيرلين، وديلافوس، لكن لم يبقَ جميع زملائه أتباعه. وتعاونت ديتيرلين بشكل مكثف مع غريول ونشرت عملًا عن الدوغون تحت أسمائهم المشتركة بعد وفاتها[91]. كما أنها قامت بالعمل الميداني مع شعب بامبارا[92]، وكان

(91) G. Calame-Griaule, *Words and the Dogon World* (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1965).

(92) *Essai sur la religion bambara* (Paris: Presses universitaires de France, 1951).

هدفها إثبات وجود أسلوب تفكير واحد لعموم منطقة الساحل، الموضوع الذي قاد في ما بعد فريق بحث بالـ EPHE والمركز الوطني للبحث العلمي (CNRS). كما كانت مهتمة أيضًا بموضوع الشخصية[93] وتعاونت في ما بعد مع واحد من طلبة غريول، جين روش، على إخراج أفلام[94]. وتابعت زيارة الدوغون حتى عام قبل وفاتها، موجهة بعثات موسمية مع زملائها بدلًا من إجراء العمل الميداني الطويل الأمد وحده، كما شجعت التعاون الفرنسي - البريطاني بين علماء الأنثروبولوجيا المختصين في دراسة أفريقيا[95].

شمل طلاب آخرون لغريول أفرادًا من لوك دو هوش البلجيكي الذي صار لاحقًا من أتباع ليفي ستروس؛ ابنة غريول الوحيدة جنفييف كالام - غريول التي أصبحت في ما بعد عالمة اجتماع لسانية[96]؛ وتدربت بين عامي 1909 و1928 في القانون، وربما كان لها اهتمام بالتنظيم الاجتماعي (بما في ذلك اهتمام بدراسة درجات السن) كما اهتمت أيضًا بدراسة الطقوس والنسق الرمزي اللذين كانا مصدر قلق لهذه المجموعة؛ كما عملت على الأدب الشفهي. بعد مشاركتها في بعثة غريول لعام 1935، قدمت أطروحة عن الدوغون عام 1940[97]. ولاحقًا، قامت مع زوجها، أدري سكافينر، الذي كان رائدًا في دراسة الموسيقى الإثنية في فرنسا، بعمل ميداني عن عدد من الشعوب الأخرى في غينيا وساحل العاج[98]. وحصلت في عام 1958 على منصب في الـEPHE، حيث أسست مركز الدراسات الأفريقية[99].

---

(93) G. Dieterlen, ed., *La Notion de personne en Afrique noire, Paris 11-17 octobre 1971* (Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 1973).

(94) P. Bonte et M. Izard, eds., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Paris: Presses universitaires de France, 1991).

(95) I. M. Lewis, «Germaine Dieterlin,» *Anthropology Today*, vol. 16 (2000).

(96) G. Calame-Griaule, *Words and the Dogon World* (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1965 and 1986).

(97) D. Paulme, *Organisation sociale des Dogon de Sanga* (Paris: Jean-Michel place, 1940 and 1988).

(98) D. Paulme, *La Statue du commandeur: Essays d'ethnologie* (Paris: Le Sycomore, 1984).

(99) J. Jamin, «Denise Paulme,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991a).

في الفترة نفسها، شارك ميشيل ليريس (1901-1990) في الكلية القصيرة الأمد للسوسيولوجيا بفرنسا (1937-1939)[100]، التي أسسها مع جورج باتاي توفي في عام (1962) وروجر كايوا (Roger Caillois) (1913-1978). وكانوا جميعًا قد ألهمهم بقوة عمل موس وهيرتز عن الرموز والطقوس، وكذلك ألهموا بالإثنوغرافيا الفرنسية التي أسسها موس، مع أن كايوا وليريس كانا من طلاب موس المباشرين. في الواقع، كان هذان الاثنان جنبًا إلى جنب مع ألفريد ميترو (Alfred Métraux)، الذي قاد باتاي لإضافة علم الاجتماع إلى اهتماماته بالأدب والفلسفة. كما تعامل كايوا وليريس منذ وقت مبكر مع السريالية، لينفصلا عنها في ما بعد؛ وما كان باتاي مهتمًا بتلك الحركة. كان يُتصور أن تكون كلية السوسيولوجيا ذاتها كمسعى مشترك لعلماء ذوي توجه فكري وسياسي مماثل تجاوز التعاون الأكاديمي العادي؛ وكان جميع مؤسسيها من المناهضين للفاشية بقوة، وباتاي على وجه الخصوص كانت له ميول ماركسية. تعزز هذا من خلال إنشاء مجلة *Acéphale* التي ارتبطت بجمعية سرية تحمل الاسم نفسه.

من بين هذا الثلاثي، بدا باتاي مسيطرًا فكريًا، وبعد وفاته أصبح معلمًا لبعض الدراسات الثقافية الحديثة لتركيزه على اللاعقلاني، بما في ذلك عنف وعدمية العالم الحديث[101]. ميز هؤلاء أيضًا ثلاثينيات القرن الماضي بطبيعة الحال، الفترة التي نشط فيها باتاي بشكل رئيس. وكان موقف باتاي الأساسُ أن النظام الذي سعت لتفسيره السوسيولوجيا الدوركهايمية كان في نهاية المطاف أقل أهمية من اللاعقلانية، وحتى من الرغبة التدميرية الذاتية لانتهاك المحرمات التي تحمي ذلك النظام. وبالفعل، فإن مجرد وجود هذا المحرم يعزز بشكل دقيق هذه الرغبة اللاعقلانية. ومنذ أن تلازمت هذه الرغبة في الأفراد، استكمل باتاي

(100) Michel Leiris, 1937-1939, D. Hollier et G. Bataille, eds., *Le Collége de sociologie: 1937-1939* (Paris: Gallimard, 1995), and M. H. Richman, *Sacred Revolutions: Durkheim and the Collège de Sociologie* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002).

(101) G. Bataille, *Oeuvres completes* (Paris: Gallimard, 1970), and *The Bataille Reader* (Oxford: Blackwell, 1997).

السيوسيولوجيا الدوركهايمية العقلانية بشكل من أشكال علم نفس الجماعي الفينومونولوجي الذي ارتبط بأفكار الإرادة والقوة التي رسمها فرويد ونيتشه، وهيغل، وحتى الماركيز دو ساد، الذي مثّل في شكل متطرف انتهاك المحرمات الجنسية. لم تحل هذه الرغبة اللاعقلانية محل منع المحرمات وتجاوزهم، بل مثّلت كذلك إرادة لتعريض ما هو مقدس بالنسبة إلى المجتمع للخطر ولمن ينتمي إليه، على الرغم من أن هذا أيضًا باعث ومثير للطاقات.

لم يعجَب باتاي فحسب بالتضحية خاصة، ولكن أُعجب أيضًا بمؤسسة البوتلاتش (Potlatch)، التي وصفها موس، التي هي، تحت المصطلح الأعم الإنفاق (dépense)، رأى باتاي كأساس لكل من المجتمع نفسه والتيارات المناوئة للبرجوازية، في المجتمع الحديث، نظرًا لتركيز البرجوازية على التدبير الاقتصادي. وباستخدام ورقة هيرتز حول اليمين واليسار، أكد باتاي على اليسار، أو المقدس المشؤوم كقوة مدمرة تحول التجانس الدوركهايمي إلى لاتجانس ثوري، يشجع عليه المجتمع البرجوازي، الرأسمالي، الحديث نفسه، من خلال إخضاعه الآخر، الطبقة العاملة. جلب باتاي أيضًا مفهوم دوركهايم عن الهيجان الديني، الذي يحدث فيه إمكانات ثورية لليمين ولليسار على حد سواء مكررًا لأفكار لوبون. وارتبط هذا بفكرة التضحية: إحدى خصائص الحداثة بالنسبة إلى باتاي في أنها تفترض أفكارًا عالمية تتطلب تضحية مستمرة، كما هو الحال في العسكرية (التضحية بالحياة من طرف الجندي)، أو إرادة الحركات الجماهيرية الحديثة لتدمير الطبقات أو الأعداء العرقيين.

انتُقد عمل باتاي لأساسه الإثنوغرافي الهش، الذي تجاوز بصعوبة الاهتمام السطحي بالأزتِك الذي شجع عليه مترو، الذي طلب من باتاي مراجعة معرض للفن ما قبل الكلومبي. والأهم من ذلك، كما أشارت سوزان ستيدمن جونز (Susan Stedman-Jones)، أن السلبية، والعدمية، والنسبية الخلقية، حتى في العالم الحديث هي استثنائية أكثر من أن تكون مجرد أشكال روتينية للحياة اليومية للسلوك البشري[102].

---

(102) S. Stedman-Jones, «Durkheim and Bataille: Constraint, Transgression, and the Concept of the Sacred,» *Durkheimian Studies*, vol. 7 (2001).

كما انزعج الكثير من باتاي منهجيًا بسبب خلطه في ما يمكن تسميته بالعدمية المؤسساتية - كما في نموذجه المفضل للبوتلاتش، حيث الدمار الذي لا معنى له على ما يبدو للملكية كان مطلوبًا اجتماعيًا- بانتهاك الأفراد المحرمات الاجتماعية.

كان عمل كايوا[103] عمومًا أكثر التباسًا، ولم يتردد صديقه باتاي في انتقاده. إذ شكك كايوا في فائدة ثنائية المقدس والمدنس في المجتمع الحديث، التي رآها أنها محدودة وقاصرة على حالات الحرب والثورة، وأنها لم تعد تنطبق على الحياة العادية، حيث التضحية، خصوصًا أن النموذج المدمر الذي ركز عليه باتاي، كان أكثر من مسألة استعدادية للفرد للاستغناء عنها، وليس الحتمية الاجتماعية. وبعد الحرب، سئل كايوا عن الصورة الرومانسية المقدمة للبدائيين، التي زعم أنها تستشف في الأنثروبولوجيا الجديدة لليفي ستروس. ومع ذلك، دان موس كايوا في رسالة لاحتفاله باللاعقلانية التي حددها موس في عمل كايوا، ولا شك إنها موجودة أيضًا في عمل باتاي[104]. كما هو الحال مع معلقين آخرين على كلية علم الاجتماع، ربما يكون موس أخطأ في قصد أن يكون موضوعيًا حول الحياة الاجتماعية مع برنامج سياسي لكيفية قيادة المجموعة: كما أشير سابقًا، كان الثلاثي ضد الفاشية بحزم، وكان سيصبح ليريس مشهورًا بسبب تصريحاته المعادية للاستعمار والعنصرية، التي لم تترك حتى معلمه السابق، غريول.

دار كثير من كتاب هؤلاء الثلاثية حول ما هو أدبي، وفي الواقع أدمجت هذه الكتابات بأعمال ليريس، الذي انفصل في نهاية المطاف عن باتاي والكلية في تموز/ يوليو 1939، وكان في البداية متأثرًا أكثر بالشعر من أي فكرة أنثروبولوجية كتخصص أكاديمي، ونشرت كتاباته الأولى في **مجلة السريالية** سنة 1925. هذا الاهتمام بالسريالية هيمن على كثير من عمله، على الرغم من انفصاله عن الحركة نفسها عام 1929، وفي أواخر أربعينيات القرن الماضي كان مهتمًا أساسًا بمحاولة توافق السريالية مع هجمات جان بول سارتر حول سلبيتها المتلصصة

---

(103) R. Caillois, *L'Homme et le sacré* (Paris: Gallimard, 1950).

(104) J.-C. Marcel, *Le Durkheimisme dans l'entre-deux-guerres* (Paris: Presses universitaires de France, 2001b).

المزعومة ورفض الالتزام الخلقي. كتب ليريس أيضًا عن أفريقيا، خصوصًا في **شبح أفريقيا**[105]، نقد أساليب غريول، ولا سيما تمحور الأخير للبدء كمدخل في ثقافة أخرى للأنثروبولوجي، وكتمثيل لجوهر الثقافة نفسها. رفض النظرة الجامدة القائلة إن الثقافة العجائبية (exotic) تحتويها أو تحتوي نوعًا من جوهر أساس وأصر على شمل الأفريقيين المنصهرين أو الأوروبيين في الوصف العام. كما أنه كره أساليب غريول العدوانية في إجراء البحث الميداني، بحجة أن الإثنوغرافي يجب أن يكون مدافعًا عمن هو مستغل[106].

بعد انفصاله عن باتاي، بدأ ليريس التركيز على السيرة الذاتية الطويلة الأمد الملهمة أنثروبولوجيًا والتي اشتهر بها[107]. وبسبب انتقاداته لغريول، وباتاي، وآخرين، وبرز كمشكك مبكر بشأن صحة العملية الإثنوغرافية وجدواها ككل، من النوع الذي أصبح مألوفًا جدًا في الأنثروبولوجيا منذ حوالى عام 1980. وهذا لم يمنعه من أن يصبح مديرًا للبحوث في الـ CNRS في ستينيات القرن الماضي.

على الرغم من الالتقاء، كي لا نقول الالتباس الإثنوغرافي مع الفن والأدب في عمل كل من غريول وكلية السوسيولوجيا التي كانت شعبية في ذلك الوقت، هي الآن أكثر قليلًا من مجرد فضول تاريخي. من بين هذه الشخصيات، ربما كان ليريس من عاش عمله بشكل أفضل لفترة أطول. أما بالنسبة إلى نهج دوركهايم الفكري، فإن مسيرته الموجهة إلى الأمام قطعتها الحرب العالمية الثانية فحسب، ولم تنهها. ويشكل استمرارها، وبشكل علني وضمني مع البنيوية في مدارس أخرى، الموضوع الرئيس لمحاضراتي المتبقية.

---

(105) M. Leiris, *L'Afrique fantôme* (Paris: Gallimard, 1934).

(106) J. P. Sartre: *Qu'est-ce que la literature* (Paris: Gallimard, 1948), and *Manhood: The Autobiographer as Torero* (London: Cape, 1968); M. Leiris, «L'ethnographie devant le colonialisme,» *Les Temps modernes*, vol. 58 (1950) and 1968; A. Boschetti, *Sartre et «les temps modernes»: Une entreprise intellectuelle* (Paris: Editions de minuit, 1985); Jamin, 1991e, and D. Robbins, «The Responsibility of the Ethnographer: An Introduction to Pierre Bourdieu on 'Colonialism and Ethnography',» *Anthropology Today*, vol. 19 (2003).

(107) Leiris, *Manhood: The Autobiographer as Torero.*

الفصل الرابع

البنيوية والماركسية

كان أهم تابعين مؤثرين لمارسيل موس، كلود ليفي ستروس ولوي ديمون (1911-1998). وكان تأثير أعماله على كلٍّ منهما قويًا. وعلى الرغم من أن ليفي ستروس اكتشف موس بشكل استرجاعي بعد أن تعلم الأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة واستغل نموذج موس الشهير حول التبادل (exchange) في تطوير ما اعتبر بشكل دائم على أنه يشكل منهجية عوضًا عن نظرية البنيوية. وكانت بنيوية ديمون دائمًا أكثر ترادفًا، لأنها تأثرت بآراء ليفي ستروس بشكل مباشر وكذلك تأثرت بتعاليم موس، الذي أصبح يرى المقاربة على أنها الأكثر ملاءمة لفهم كلٍّ من الإثنوغرافيا الجنوب هندية ونظام الطبقة المغلقة الهندي بشكل عام. ولكنه كان مثل ليفي ستروس متأثرًا أيضًا بمفهوم التقابل الثنائي والذي حدده روبرت هيرتز بشكل أصلي على أنه يشكل أحجية علمية. وكان إنجاز ديمون هو تطوير هذا المفهوم الأساس جدًا بالنسبة إلى البنيوية في اتجاهات جديدة.

ليفي ستروس والبنيوية

ولد ليفي ستروس في بروكسل في عام 1908. وكان قد قاده اهتمام مبكر بعلم الجيولوجيا إلى ملاحظة بقاء نماذج من الماضي على سطح الأرض كانت قد تغيرت هي نفسها. قد يعتبر هذا كظهور مبكر لبنيوي أساسٍ، وبحسب مبدأ ليفي ستروس، هناك تمييز بين وجود بنى عميقة مستمرة وتجليات سطحية متغيرة. وبعد دراسة القانون والفلسفة والتدريس في الثانوية العامة لفترة، حاضر في

جامعة سان باولو التي كانت قد افتتحت حديثًا بين عامي 1935 و1938، والتي مكنته من القيام برحلات في الداخل البرازيلي، وهي تجربة زودته ببعض المادة العلمية لدراساته اللاحقة للأسطورة وموضوعات ذات علاقة بذلك. لم يقم ليفي ستروس قط بدراسة ميدانية بالمعنى الميلانسوكي القائم على قضاء فترات طويلة في الملاحظة بالمشاركة مع مجموعة واحدة محددة، إذ كانت رحلاته الأمازونية تأخذ شكل بعثات استكشافية كانت تتقاطع زمنيًا بين فترات من أنثروبولوجيا الكراسي الوثيرة والدراسة الميدانية الطويلة الأمد التي طورها كل من التقليد الأنثروبولوجيين البريطاني والفرنسي، وكان عمله المعنون، حتى في الترجمة الإنكليزية، **المدارات الاستوائية الحزينة**[1]، يجمع بين الفلسفة والأنثروبولوجيا والسيرة الذاتية، ويمثل هذه الفترة من مساره المهني في أفضل شكل. ومن بين أشياء أخرى، نتعرف إلى كراهيته للبحث الميداني، الذي سبب له أزمة موقتة حول قدرته على تتبع مهنته التي اختارها.

لقد دفعت الحرب العالمية الثانية ليفي ستروس إلى المنفى في نيويورك حيث واجه كلًا من اللسانية البنيوية عن طريق صديقه وزميله في المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي رومان ياكبسون (Roman Jakobson)، والتعرف إلى التقليد البوازي، بتركيبته المضادة للتطورية وعدائها للعنصرية والوضعية ونزعته لتشيئة الثقافة واهتمامه بنماذج العقلانية الإنسانية المشتركة العامة المأخوذة في النهاية عن اندماج فرانز بواز مع أدولف باستيان في ألمانيا. كانت سنوات ليفي ستروس في نيويورك، على الأقل، هي كسنوات تكوين أفكاره كفلسفة فرنسية وتطويرها، كان يتوجب عليه أن ينتقل حتى إلى ما هو أبعد بعد عودته النهائية إلى فرنسا. وكان حضوره اليومي في مكتبة نيويورك العامة يستدعي بصورة ما، حضور ماركس ونشاطه في مكتبة المتحف البريطاني في لندن قبل قرن.

على الرغم من أنه قد عرضت على ليفي ستروس مناصب في الولايات المتحدة، إلا أن إخفاقه في الحصول على الترسيم في المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي قاده إلى العودة إلى باريس عام 1947 ليحاول القيام ببناء مسار مهني

(1) C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (London: Jonathan Cape, 1973).

هناك. وتقترح ليغيا سيغود أنه على الرغم من بعض البدايات الخاطئة، تمكنت من تأسيس مسارها المهني اعتمادًا على نفسها كخليفة فكرية طبيعية لموس، وهو دور كان موس نفسه يراها فيه في عام 2002. وهو منصب أخذه جورج دافي (George Davy) وأصبح المشرف عليه، وفي عام 1948 كان ليفي ستروس قد عُين أستاذًا باحثًا في المركز القومي للبحث العلمي (CNRS)، وبعدها عُين مديرًا مساعدًا لمتحف الإنسان. ودرّس في المدرسة العملية للدراسات العليا (EPHE) من عام 1949 وأصبح عندها مدير الدراسات هناك، متقلدًا كرسي موس وموريس لينهارت القديم في البحوث حول أديان الشعوب غير المتحضرة، وفي السنوات التالية وبشكل آني مغيرًا اسمها إلى الاسم الأصح سياسيًا، أي أديان الشعوب الأمية. وفي عام 1950 تم اختياره لعضوية الأكاديمية الفرنسية في محاولته الثالثة ليبدع هناك مختبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وفي عام 1960 أسس مجلة *L'homme* التي أصبحت بسرعة المجلة الرسمية لعلم الأنثروبولوجيا في فرنسا(2).

بعيدًا عن التأثيرات التي اكتسبها في أميركا، كان لعدد من تيارات أخرى تأثير في ليفي ستروس. وهناك أكثر من إيماءة إلى تأثير التيارات الفكرية التجريبية البريطانية على تفكيره، وإن لم تكن تيار التطورية التي ربطها بها في الأصل. ويظهر جيمس فرايزر أنه أثر فيه بشكل آني، على الرغم من أن إدوارد تايلور كان تأثيره أكثر وضوحًا ويرتبط باهتمامه بالعقل الإنساني بوعي واهتمام فرويد، وهو ما ربط ليفي ستروس أكثر بالتحليل النفسي في أوقات، على أن فكرته عن اللاوعي فكرة سوسيرية أكثر مما هي فرويدية. واكتشف ليفي ستروس أيضًا جدليات هيغلية وتطورها الماركسي، والتي أصبحت مفيدة له كطريقة ليس في ربط البنية العميقة بالتجليات السطحية فحسب، ولكن أيضًا في ارتباط البنى العميقة بعضها ببعض. فليفي ستروس ليس ماركسيًا ولكنه كان قد قال إنه لم يكتب قط أي شيء من دون أن يقرأ أولًا بعضًا من كتابات ماركس حتى يجعل عقله يعمل في شكل جدلي صحيح. وكان قد استوعب بالفعل خصوبة فكرة التبادل من محاضرات موس. وبوضع كل هذه الاتجاهات بعضها مع بعض، طوّر وجهة نظر للبنية باعتبارها مجموعة من

(2) L. Sigaud, «The Vicissitudes of The Gift,» *Social Anthropology*, vol. 10 (2002).

العلاقات عوضًا عن أن تكون موضوع مادة، كما هو الحال في التقليد الوظيفي. ومن مفهوم ليفي ستروس للبنية، فإن طبيعة العلاقات تبقى متسقة ثابتة، ولكن مع ذلك معظم المواد أو الوحدات التي ترتبط بها - أي محتوى العلاقات - يختلف من حالة إلى حالة، سواء كان ذلك في ما بين المجتمعات أو في ما بينها. ونظرًا لأن البنى لاواعية كأشكال، تكمن حينما تتلاقى الثقافات وحينما يمكن مقارنتها.

ربما كان اهتمام ليفي ستروس باللسانيات الأكثر تأثيرًا على فكره بشكل عام، أو على أي حال، التأثير الأوسع تطبيقًا ويرتبط التأثير هنا بكل من فكرة البنية كنموذج ومفهوم التقابلات الثنائية الداعمة للبنية في المقام الأول. فبالنسبة إلى الأولى، يقتبس ليفي ستروس من فرديناند دو سوسير (1960) التقابل بين النحو والكلام، باعتبار النحو مجموعة ثابتة من القواعد أو النمذجة داخل سياقها، الكلام يتأطر كسلسلة من التلفظات الفريدة الممكنة.

الملفوظات عبارة عن أشياء منقولة في الزمن، والنحو إنما يستخدمه المرء لجعلها ثابتة لفترة التلفظ بها (فالنحو، بطبيعة الحال، هو أيضًا عرضة لتحول تاريخي طويل الأمد). والنظريات المقدمة بخصوص أمثلة موضحة لهذا التقابل بين ما وصف أحيانًا بحسب مفردات تجريدية كمناويل أو براديغمات (Paradigms) وسلاسل تراكبية، وتوصف أحيانًا كاستعارة (تأكيدًا على التشابه) والمجاز المرسل (كسلسلة علاقة يقوم بها الجزء عن الكل). وأحد الأمثلة، من أمثلة سوسير، إنما تشبه لعبة الشطرنج (وقياس على ذلك كل الألعاب الأخرى والألعاب الرياضية) التي تجمع مجموعة من القواعد بين فرادة كل لعبة لعبت بالفعل أو نُظر إليها كمجموعة من الحركات. وهناك مثال آخر هو الموسيقى، والتي يقوم فيها التناغم المعياري، مثبتًا بحسب قواعد ذلك الوقت، يقابل بانسيابية وإبداعية نغمة فريدة. لكن مع ذلك هناك نوع آخر هو الوحدة، ذات النموذج الثابت المسارات التي يمكن أن تُقابل مع تنوعات الأطباق الفعلية التي يمكن أن تُقدم في كل وجبة. كل هذه الأبعاد الخطية هي عرضة لمجموعة من القواعد، لكن ما هو أكثر أو أقل أيضًا إنما يدور حول الاختيار الواعي داخل سياق تلك القواعد. وإن كان عرضة للتحليل، فإن البعد البنيوي أو النموذج قد لا يكون عرضة للوعي اليومي على الإطلاق.

لقد ذهب تأثير سوسير على ليفي ستروس إلى ما هو أبعد من اللسانيات، ذلك لأن ليفي ستروس استخدم اللسانيات لإحداث عدد من التغيرات في النظرية والممارسة الأنثروبولوجية في فرنسا[3]. ولقد اقترح أنه ينبغي أن تصبح الأنثروبولوجيا علمًا مثل اللسانيات السوسيرية، على الرغم من أنها من سياق متحرر من الثقافة عوضًا عن أن تكون في سياق بنية مرتبطة اجتماعيًا، كما هو الحال في نزعة ردكليف براون العلموية البديلة. ولقد قاد هذا ليفي ستروس إلى معاملة الأنثروبولوجيا كموضوع جديد منفصل آنيًا عن الأسلوب الإثنولوجي في فرنسا، ومنفصل عن علم الاجتماع والفلسفة. وقد جعل حرف علم الاجتماع عن المركز يدخله في صراع شخصي مع جورج غورفيتش، عالم الاجتماع الفرنسي الرائد في فترة ما بعد الحرب، كما أدخله رفضه للفلسفة لاحقًا في نزاعات فكرية مع جان بول سارتر. وكان لدى ليفي ستروس تقدير عظيم للتاريخ، في هذا الوقت، إذ كان يعتبره دراسة للوعي وكان يعتبر الأنثروبولوجيا عبارة عن دراسة اللاوعي، وهما كلاهما أمران ضروريان لتأسيس وجهة نظر قائمة على أساس لفهم الوضع الإنساني. ومع ذلك فإن بنيوية ليفي ستروس لا تحتاج إلى تاريخ، على الرغم من مقابلته المتأخرة بين المجتمعات «الحارة» الواعية بتاريخ خطي متراكم والمجتمعات «الباردة» التي فهمها أو إحساسها بالوقت ليس تراكميًا ومحدد بأسطورة التكرارات الدائرية.

كانت الفكرة الثابتة التي اقتبسها ليفي ستروس من اللسانيات، هي الأهمية الدلالية للأزواج عالية الصوت/ والصامتة للصوامت[4] والتي تبناها من بحوث صديقه في نيويورك رومان ياكبسون ومن اللساني الروسي الآخر إن إس ترينسكي. لذا فإن الاختلاف الدلالي بين Sad وSat أمر واضح للمتحدثين بالإنكليزية الذين قد لا يكونون قادرين مع ذلك على تحديد الأساس الصوتي لهذا التقابل، ونقصد، الجهد الصوتي أو الصمت للحرف الصامت الأخير، من دون التأمل في خصوصيته. بعبارة أخرى، مرة أخرى، لدينا تقابل بين الوضوح السطحي والغموض العميق طالما كان الفاعل الاجتماعي الاعتيادي مهتمًا بذلك، وكذلك

(3) C. Johnson, *Claude Lévi-Strauss: The Formative Years* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

(4) R. Jakobson et C. Lévi-Strauss, «Les Chats de Charles Baudelaire,» *L'Homme*, vol. 2 (1962).

بين المتغيرات العديدة من ناحية والنموذج العام للتقابل البسيط الداخل في تقابل زوجي من ناحية أخرى. وهذا التركيز على التقابل الزوجي لم يمنع ليفي ستروس من تحديد هوية مصطلح ثالث يتوسط بين الأطراف لحل التقابلات، وعلى وجه الخصوص، في تحليل الأسطورة، على الرغم من أن الأمر ليس كذلك في كل التقابلات مما جعلها تميل منطقيًا إلى هذه العملية. فكل ما يحتاج إليه المرء الآن هو الوصول إلى صيغة ستروس للبنيوية بما هي عبارة عن تحولات لتعابير سردية أو تعابير سطحية أخرى لما هو ثقافي مرتبط بالنموذج العام الشائع، على سبيل المثال، بين الأساطير في نفس الثقافات أو في ثقافات مختلفة.

لقد حلت هذه التجليات وأُوضحت في ما يخص مشكلات معينة، من مثل التقايض (exchange) وأهميته، في أول بحث رئيس لليفي ستروس في كتابه **البنى الأولية للقرابة**[5]. فلقد كان المصدر الأساس لمفهوم التقايض، بطبيعة الحال، عمل موس حول الهبة. وكانت مساهمة ليفي ستروس عبارة عن تطبيق مصطلح التقايض على واحد من السياقات الذي كان قد وصفها موس، ونقصد، الزواج، وعلى وجه الخصوص زواج أبناء العمومة الذي اعتمد نفسه على تحريم عام لزنا المحارم، مجبرًا الرجال أن يتنازلوا عن أخواتهن في شكل تقايض (وإن لم يكن بالضرورة بشكل مباشر مع مجموعة أخرى) للحصول على أخوات الآخر كزوجات خاصات لهم.

بعض خصوصيات رأي ليفي ستروس العام ينبغي أن تسلط عليه الأضواء هنا. أولًا: إنه نوع من الحجة حول العقد بحسبها يجتمع الرجال ليبدعوا مجتمعًا ليس في طاعة قائد ذي سيادة بحسب رأي هوبز، ولا في طاعة للإرادة بعامة، كما هو في رأي روسو وإنما ببساطة من أجل الدعم المتبادل وهو إعادة تأمل لفكرة تايلور حول «إما الزواج من الخارج أو الموت». وفي هذا الاعتبار فإنه حجة غير دوركهايمية. ثانيًا: في قاع هذا هناك حجة وظيفية، وما كان ليفي ستروس الوحيد فحسب، كما في معالجته للأسطورة باعتبارها أداة لنشر المعرفة الاجتماعية على شكل رمزي.

C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press, 1949 and 1969). (5)

ثالثًا: كل من هذه البحوث الرئيسة يوضح جانبًا آخر من فكر ليفي ستروس - فالارتباط بين الصفات الموضوعية التي يمكن تطبيقها على كل البشر بوصفهم أعضاء في نفس الجنس والتنوع الثقافي الذي تنقسم على أساسه البشرية نفسها. فعند مستوى معين، تعتمد بنيوية ليفي ستروس على خصوصية صفات عقلية بشرية عامة هي نفسها اعتمدت على الشكل الفيزيقي فحسب. وبغض النظر عن خصوصيتهم الثقافية، فإن البشر في كل مكان يفكرون على أساس تقابلات زوجية (binary opposition) لأنهم يتشاركون في جوانب عقلية واحدة. ويعود هذا إلى أن عقولهم متماثلة فيزيقيًا، الناجمة عن حقيقة أنهم كلهم أفراد من نفس الجنس. وهنا أيضًا تلتقي الطبيعة والثقافة. فتحريم زنا المحارم مثال أولي أساسٌ لشيء يقع على طرف التحول بين الاثنين. وهذا التحريم عالمي شامل، وهو لهذا أمر طبيعي، بمعنى أن كل الشعوب لديها قاعدة تحرم الزواج بالمحارم. ولكن هو أيضًا أمر ثقافي لأن أنواع القرابة التي تنطبق عليها القاعدة تتغير من مجتمع إلى مجتمع. فالبشر يتخطونها أيضًا عن طريق التقايض، وبالذات عن طريق الزواج، وهو أداة اجتماعية تجعلهم بالفعل اجتماعيين، نظرًا لأنها تسمح لهم ترك زواج المحارم كحالة أسطورية طبيعية خلفهم.

دراسات ليفي ستروس المستفيضة للأسطورة توضح منهجيته[6]. فأحد اختلافاته عن دوركهايم تركيزه على الأسطورة عوضًا عن الطقس باعتباره المكان المفضل لكل من فهم الأنثروبولوجي للثقافة وكيف يستوعبها السكان الأصليون[7] فبالنسبة إلى ليفي ستروس، الطقوس عبارة عن أداء يعتمد على علاقة مجازية بين موضوع قربانيّ فعلي وإله غير موجود ولهذا يعتمد على إنكار كاذب لعدم الاستمرارية بين العالم الموجود بشكل موضوعي والعالم الآخر المتخيل؛ ومن الملاحظ بشكل واضح أيضًا لخلق أو إبداع معنى عاطفي وليس ذهني. أما الأسطورة، من الناحية الأخرى، بوصفها ذات تركيز على اللغة بشكل استعاري،

(6) C. Lévi-Strauss, *Mythologiques* (Paris: Plon, 1964), and «The Story of Asdiwal,» in: *The Structural Study of Myth and Totemism*, ed. by E. Leach (London: Tavistock, 1967).

(7) C. Johnson, *Claude Lévi-Strauss: The Formative Years* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

ولهذا فإنها تشبه الحياة على الرغم من عكسها لها، بإمكانها أن تعامل لمجال مستقل يقدم المفتاح للفكر الإنساني عن طريق تحليله للتقابل الكاذب الذي تقوم عليه، والذي يقود مرة أخرى إلى الواقع.

يقوم ليفي ستروس بعمل تقابل مشابه بين الطوطمية والأضحية، فلكون الطوطمية مثال لاستخدام غير مفيد وبغض النظر عن السياق للاستعارة – العلاقة بين الأنظمة الموضوعية لتصنيف العوالم الطبيعية والاجتماعية – والأضحية لكونها المجاز الكاذب لطقس تم وصفه في التو. والأسطورة أيضًا مستمرة ثابتة في استخدامها تكرار الموضوعات الأسطورية أو الحوادث الأساسية التي كانت قد تحولت رمزيًا لكنها تلتزم بنفس البنية. وهذه التكرارات تمت مقارنتها بالتكرارية في نظرية المعلومات، أي بالتكرار أو التفتيش عن كثرة كلام الرسالة المستلمة، مع معرفة ليفي ستروس بها[8]. وفي الوقت نفسه الأسطورة تشبه اقتطاف (bricolage) أو العمل الذي يرتجله العامل، ونظرًا لأنها جعلته معيارًا في اختيارها العشوائية المادية من مختارات ثقافية وإيكولوجية مخزونة متوافرة لها عن طريق استخدام بنية أساسية. فالتركيز على أنواع التفكير على حساب العقل الطقوسي في أنثروبولوجيا ليفي ستروس، وهو ما يشمل إنكارًا لأهمية فكرة الهيجان في علم اجتماع دوركهايم، وهو ما يشكل أساس اختلافاته مع غورفيتش، وهو الخلاف الذي قاد لاحقًا إلى محاولة لاستبعاده من احتفالات عام 1958 بمناسبة مرور قرن على ولادة دوركهايم.

ما يصعب الشك فيه هو أن للأساطير بنى يمكن مقارنتها بغض النظر عن المحتوى. وبالمقارنة مع هذه النظامية، يمكن ادخال الصفات والحوادث المختلفة في داخل هذه الأنماط، بحسب الأسطورة بل وحتى الثقافة. ومرة أخرى فإن مفهوم التقابلات الزوجية مهم هنا، لأنه بالفعل يشكل السرد الأسطوري عن طريق تقديم طرف من تقابل في مرحلة من السرد مع الطرف الثاني في مرحلة لاحقة، والتحول بين الطرفين للتقابلات المختلفة التي تظهر في الأسطورة هي ما يدفع السرد إلى الأمام. ويؤكّد ليفي ستروس أن أولئك الذين يسمعون الأسطورة

---

(8) المصدر نفسه.

يتتبعون بشكل غير واعٍ ظهور تلك الأطراف وغيابها، يربطونها كتقابلات، وملاحظين أي توسطاتٍ، مستخلصين بذلك المعنى الرمزيَ للأسطورة من سرد أدبي غير حقيقي لدرجة كبيرة.

هذا هو المفهوم المشهور لشفرة (code) يجب أن تُفكك وتُفهم، وهي ما أثار إنكار سبربر في كتابه **إعادة التفكير في الرمزية**[9] الذي يرى فيه أن الشعب يجب أن يفكك شفرة الرموز حتى يصل إلى معرفة اجتماعية حيوية متخفية. وبالنسبة إلى سبربر تثير الرموز معرفة يمتلكها الفاعل الاجتماعي سلفًا. لكن تملّكها بشكل أساس يتم عن طريق حل تناقضات رمزية عوضًا عن حل تناقضات مباشرة تستكمل فيه الأساطير الفهم الاعتيادي عن طريق السماح باللامفكر فيه - على سبيل المثال زواج المحارم - أن يفكر فيه. ويمكن اعتبار التقابل الأساس - بين المجتمع كما قد يكون والمجتمع كما هو وكما يجب أن يكون عليه - يمكن اعتبارها صيغة ستروسية من إصرار دوركهايمي على دور المجتمع في تشكيل أفكار الأفراد وحيواتهم.

يعامل ليفي ستروس بشكل عام الأسطورة على أنها تقدم مثالًا كونيًا عامًا لصفات الفكر الإنساني، وفي الواقع العقلية الإنسانية. ويتضح هذا في بحثه الموجز عن الطوطمية[10]. ففي ذلك الكتاب ذهب ليفي ستروس بعيدًا لينكر أن الطوطمية تفعل أي شيء، من مثل تحديد هوية أجناس مفيدة أو خطرة كما كان يظن برونيسلاف مالينوفسكي. فالطوطم بالنسبة إلى ليفي ستروس يشكل سلسلة تصنيفية موازية لتصنيف المجموعات الاجتماعية التي تمثلها. فليس هناك سلسلة تسبق سلسلة أخرى. وهذا إنكار، لرأي كل من دوركهايم وموس معًا، في كتابهما **التصنيف البدائي**[11] الذي يرى أن المجموعات الاجتماعية هي نموذج لتصنيفات العالم الطبيعي، وأن الموقف الوظيفي يرى أن الطواطم عبارة عن ظاهرة ثانوية للمجموعات الاجتماعية التي تمثلها. وعوضًا عن ذلك، يعامل

(9) D. Sperber, *Rethinking Symbolism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

(10) C. Lévi-Strauss, *Totemism* (Boston: Beacon, 1963).

(11) É. Durkheim and M. Mauss, *Primitive Classification* (Chicago: University of Chicago Press, 1903 and 1963).

ليفي ستروس تصنيف الطواطم على أنه تصنيف مشابه للمجموعات الاجتماعية والعكس بالعكس. فالثعلب بالنسبة إلى الدب مثل العشيرة أ للعشيرة ب وهلمَّ جرًا. والعلاقات، وليس الهويات المحسوسة، مدمجة، على الرغم من معظم أقوال الإخباريين التي تمت مناقشتها من أمثال أقوال «أنا من عشيرة الكوكاتو»[12]. باختصار، الطوطمية عبارة عن آلية في التفكير، بحسب عبارة ليفي ستروس الشهيرة، إنها حيوانات «من الجيد التفكير فيها» و«ليس من الجيد أكلها».

يقوم الطوطم أيضًا بدور محوري في ما أورد ليفي ستروس في أشهر كتبه **العقل البري**[13]. ففي ذلك الكتاب نجد تركيزًا أقوى على الفكر البشري والذهنية البشرية، هي كليًا اعتيادية بالنسبة إلى مؤلفه ويحتوي الكتاب أيضًا جوابًا على انتقادات جان بول سارتر (1905-1980) حول الحتمية البنيوية باسم الإرادة الحرة والمسؤولية الخلقية الفردية. ففي إجابة ليفي ستروس على انتقادات سارتر، عارض الأساس الوجودي الفينومونولوجي لفكر سارتر إلى حد معاملة الفلسفة باعتبارها أمرًا فائضًا مكررًا بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا الإنسانية الجديدة. فلقد كان ليفي ستروس يبحث عن الخلق والإبداع وبالذات، وكان قد رفض أساس توجه الفلسفة الفرنسية برمته والذي يعود تاريخه إلى مفهوم الكوجيتو الديكارتي. واعترض بقوة أيضًا على برنامج سارتر السياسي التطوري الجديد الذي يستحضر شعوب العالم الثالث إلى المدار الغربي عن طريق تمديد القيم الغربية وتوسيعها لتشملهم بطريقة تطبيق صيغة لنظرية خلقية. وكان ذلك بالنسبة إلى ليفي ستروس ببساطة أمرًا متمركزًا على الذات، نظرًا لأنه من ناحية يقلل من قيمة ثقافات أخرى، ولأنه ينكر عليها حق أن تكون مختلفة. ولقد شكلت هذه العواطف أيضًا، أقواله المبكرة المعارضة للعنصرية التي قال بها عام 1950 والتي تم تبنيها عام 1951 في اليونيسكو ضمن برامجها.

لقد اتهم بعض النقاد بوجود نوع من الرأي الدائري المكرر في معارضة ليفي ستروس الأساسية لوجود ثنائية بين البنية العميقة والبنية الظاهرية السطحية لأن

---

(12) J. C. Crocker, *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shaman ism* (Tucson: University of Arizona Press, 1985).

(13) C. Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1966).

الدليل الحسي متوافر في البنية الظاهرة فحسب. لهذا فإن التجليات السطحية يتوجب عليها ليس أن تكون مسؤولة عن وجودها الخاص فحسب، وإنما يتوجب عليها أن تبرهن على وجود البنى العميقة نفسها التي افترض أنها تفسرها. وبالنسبة إلى ليفي ستروس لا يشكل هذا اعتراضًا على قوله. فهو ربما كان أكثر المفكرين المستخدمين للتفكير الاستدلالي ممن كانت بحوثهم لها صلة بالأنثروبولوجيا، وكان موقفه متجذرًا بقوة في الرأي القائل: إن كل البشر يشتركون في امتلاك منطق عقلاني واحد في الأساس قبل تصنيفهم إلى ثقافات مختلفة. لهذا لا يهم بالنسبة إليه ما إذا كانت المشكلة يمكن مقاربتها من طرف ما هو عام أو من طرف الاختلاف الثقافي أو السطحي. وكما أشار ليفي ستروس نفسه ذات مرة، سواء كان يرى أن الأساطير كانت تفكر عن طريقه ما كان أمرًا له أهمية، فنظرًا لأنه في مستوى عميق كان عقله أيضًا يتشابه مع عقل التسمشايين وعقل النمبيكوار أو عقل أي واحد من البشر، بغض النظر عن الثقافة.

في نظر كريستوفر جونسون[14]، إن معارضة ليفي ستروس للديكارتية تمتد إلى شخصيته ككاتب أو بالأحرى لافتقاده مثل هذه الشخصية. فإذا ما أخذنا في الاعتبار أقوال ليفي ستروس الشخصية القائلة بأنه لم يكن يملك إحساس موس نحو هويته الفردية، وأن كتبه كانت قد كتبت عبره وليس من طرفه، وأنه لا يستطيع بسهولة أن يستحضر محتواها بعد أن تكون قد كتبت وأنه على الرغم من أنه كان مهتمًا بالتطورات العلمية، فإنه ما كان يملك «عقلًا من العصر الحجري» (neolithi) مثلما هو حال المجتمعات «القديمة» أو المجتمعات «الباردة»، من السهل رؤية وجود ارتباط بين وجهة نظره لنفسه كمؤلف وحتميته المعادية للفينومينولوجيا والسيكولوجيا الاجتماعية. وبحسب رأي جونسون، من غير الواضح ماذا كان هذا بالفعل كيف يرى ليفي ستروس نفسه أم ما إذا هي حالة لمجرد العرض التوضيحي[15].

(14) Johnson, *Claude Lévi-Strauss: The Formative Years.*

(15) C. R. Badcock, *Lévi-Strauss: Structuralism and Sociological Theory* (London: Hutchinson, 1975); M. Lane, ed., *Structuralism: A Reader* (London: Cape, 1970); D. Robey, ed., *Structuralism: An Introduction* (Oxford: Clarendon, 1973); A. Jenkins, *The Social Theory of Claude Lévi-Strauss* (London: Macmillan, 1979), and S. Clarke, *The Foundations of Structuralism: A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement* (Brighton, U. K.: Harvester, 1981).

على الرغم من محاولات ليفي ستروس أن يلغي مركزية حقلهم العلمي، فإن عددًا كبيرًا من فلاسفة تلفيقيين في هذه الفترة كانوا متأثرين بالبنيوية، إما ببنيوية ليفي ستروس أو بنيوية سوسير أو بكليهما معًا، وهم بدورهم كانوا ضالعين في الزوبعة النظرية في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. شخصيًا وإن لم يكن فكريًا قريبًا مما كان يقوم به ليفي ستروس، وكان موريس ميرلو بونتي (1908-1961) داعمًا أساسًا لترشيح ليفي ستروس لكرسي علمي في الأكاديمية الفرنسية، وهو الذي كان يدرس في جامعة ليون وفي المدرسة العليا المعيارية وفي الأكاديمية الفرنسية. وهو في الأصل فليسوف فينومونولوجي من أتباع هوسرل. ولقد أصبح ميرلوبونتي مساعدًا لسارتر في المقاومة في الحرب العالمية الثانية، على أنه انفصل عنه سياسيًا لفترة من الزمن حول الحرب الكورية في عام 1952. لقد قاده هذا للابتعاد عن إدموند هوسرل والاقتراب من مارتن هايدغر، بينما اكتشافه لسوسير جعله يقترب من البنيوية. ولقد أكدت فينومونولوجيته ليس فحسب على التجربة والإرادة الحرة، ولكنها أكدت أيضًا على الفهم وعلى التواصل في ما بين الذوات وبين الأفراد. وكان هناك تأثير آخر هو تأثير جاك لاكان، وإن كان تأثير ميرلوبونتي، ليس على غرار تأثير لاكان، إذ أكد على الوعي على حساب اللاوعي كمصدر للذات العارفة والفهم. وهناك العديد ممن شعروا أنه كان قد مُنع من إنتاج مقاربة حقيقية تصالحية بين الفينومونولوجية والبنيوية بسبب سوء قراءته الكارثية غالبًا لمصادره وبالذات قراءته لسوسير[16].

كان هناك فيلسوف فينومونولوجي آخر، وعلى الرغم من أنه كان مسيحيًا ومعاديًا للماركسية وكان سياسيًا أقرب إلى البنيويين هو بول ريكور (ولد 1913) وشارك ميرلوبونتي في أفكار معينة. وبسبب أفكاره السياسية، كانت عنده مشكلات في الميول اليسارية التي كانت سائدة في جامعة نانتير، وبالذات عندما أعلن تخليه،

---

(16) M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), and J. Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism* (Basingstoke: Macmillan, 1985).

مثل ليفي ستروس، عن الانضمام مع مفكرين آخرين في شوارع باريس في عام 1968. وكان قد تأثر في البداية بهوسرل وكذلك كان متأثرًا بمفهوم هايدغر «ما قبل الفهم» - الذي فيه الفهم السابق يشكل كل الفهم الحالي ولهذا يجعله ذاتيًا - رأى ريكور الحقيقة على أنها معتمدة على التجربة معدّلة بالتواصل ما بين الذوات والأفراد. وتبنى أيضًا اهتمام فرويد بالأحلام والرموز، لكنه ربط هذا بالبنيوية اللسانية لسوسير لإنتاج وجهة نظر حول اللغة بوصفها الأداة الأساسية للثقافة بل هي الثقافة أيضًا بالفعل، وكان هذا يعني في البداية لغة رمزية لكن ريكور لاحقًا دمج اللغة الاعتيادية أيضًا في تفسيره. ولأن اللغة تعبير جزئي، كان الدافع لريكور وعيًا أكثر مما هو لاوعي، كما أصر فرويد. وبحسب هذا، أكد ريكور أيضًا على إبداعية الاستعارة في توليد معان لا نهاية لها وعلى تحولات للمعاني. وبعض عمله عكس بشكل مباشر اعتقاداته الدينية والسياسية. وهو كمسيحي كان قد انتقد علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الوظيفيين، لردهم الإيمان إلى أيديولوجيا أو عقلانية أو وظيفة اجتماعية. وإن كان يعارض برنامج ماركس الثوري، إلا أنه كان يقدّر أفكار ماركس المعادية للرأسمالية وربطه للمؤسسات السياسية بالقمع والتشظي العنيف للمجتمع في شكل طبقات[17].

هناك شخصية ثالثة جديرة بالملاحظة في هذه الفترة، وهي شخصية كانت موضع خلاف أكثر من ريكور هي شخصية رولان بارت (1915-1980)، وهو شخصية تلفيقية، وكان يميل إلى اعتباره كنوع من بنيوي شعبي في قطعه القصيرة الإبداعية، التي جمعت تحت عنوان **أسطوريات التي فيها**[18]، مثلما فعل جان بودريار، عرض النصوص الثانوية للإعلانات ورسائل إعلامية أخرى. وكان متأثرًا بشكل أولي بخليط من متلاعبي العقول من الماركسية والكامويين (نسبة لكامو) الذين عُرفوا بالكتابة البيضاء (L'ecriture blanche) التي اعتبرها تحتوي على ثورة اجتماعية محتملة، بعدها اكتشف بنيوية سوسير اللسانية، التي انطلق

---

(17) P. Ricoeur: *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1974), and *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language* (Toronto: University of Toronto Press, 1977), and E. Kurzweil, *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault* (New York: Columbia University Press, 1980), ch. 4.

(18) R. Barthes and A. Lavers, *Mythologies* (London: Jonathan Cape, 1972).

يطبقها على النقد الأدبي. وفي هذه المقاربة، كان التركيز على الأسلوب بوصفه شيئًا مستقلًا عن المؤلف، وهو بشكل سطحي ذاتي لكنه متجذر أيضًا في ثقافات معينة، وما كانت لسيرة المؤلف الذاتية ولا لعصره أهمية (قارن هذا بقراءات ليفي ستروس بالأسطورة بوصفها نصًا لا مؤلفًا له). ولقد قاد هذا إلى اهتمامات في السيميائيات، حيث تكون الإشارة لمصلحة بؤرة وحيدة للدال والمدلول (على أن المدلول عبارة عن صورة للشيء المشار إليه وليس الشيء نفسه). وهناك جانب آخر من عمله هو في تقابل بين النصوص «المقروءة» و«النصوص «المكتوبة» أو بين «ما هو مجرد حكايات» وبين القراءة النقدية للنص، وهي مفردات تلقّفها العديد مما بعد الحداثيين الأميركيين مؤخرًا. وبعد خيبة الأمل السياسية في عام 1968، مع ذلك، عندما انسحب بارت ويساريون آخرون من الفعل السياسي إلى الكتابة، نجد أنه تدريجًا ابتعد عن البنيوية والسيميائية وأصبح بشكل متزايد مدمنًا أكثر على الألعاب الكلامية عوضًا عن النقد. للاطلاع على التناصية الحقة، علينا التحول إلى جوليا كريستيفا وجاك دريدا[19].

إثنوغرافيا ما بعد الحرب: ضد النظرية

استمرت الأعمال الأنثروبولوجية بعد الحرب العالمية الثانية في ما تبقى من الإمبراطورية الفرنسية حتى إنهاء ما تبقى منها بحلول عام 1960. وكان معظم هذه الأعمال غير نظرية، بل حتى معادية للنظرية في نبرتها، عاكسة تراث تأثير غريول (Griaule) بوصفه باحثًا ميدانيًا «صرفًا» قبل وصول البنيوية. فلقد عمل ساباتيه في المرتفعات الفيتنامية، بما في ذلك إبداع قصص العرف القبلي (coutumiers) كان قد استمر في القيام به إرساليون تنصيريون، كتب العديد منهم تقارير إثنوغرافيات تفصيلية متواضعة، من أمثال ما أعده جاك دورنيس حول سري (Sre) وجاراي[20]. وما أعده برنار جوين جول رادي (Rhadi)[21]، وما قام به بول جومينه عن البهنار

(19) R. Barthes: *S\Z* (New York: Hill and Wang, 1974), and *The Pleasure of the Text* (New York: Hill and Wang, 1975), and Kurzweil, *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault*, ch. 7.

(20) Jarai, 1951, 1972, 1977.

(21) B. Y. Jouin, *La Mort et la tombe: L'Abandon de la tombe, les cérémonies, prières et sacrifices se rapportant à ces très importantes manifestations de la vie des autochtones du Darlac* (Paris: Institut d'Ethnologie, 1949).

وسدانج وجاراي[22]. ومثلما فعل لينهارت، نشر دورنيس تحت اسمه السري دام بو[23] وسك مصطلح (Pemsien) (عن بلاد مونتغراد الجنوبي، في الهند الصينية) مشيرًا إلى شعوب المرتفعات، لاحقًا تخطى الفاصل بين الإرساليات والأكاديمية ليصبح أنثروبولوجيًا محترفًا. وانضم سريعًا إلى هذه المجموعة «أنثروبولوجيون محترفون» كانوا قد تدربوا في مركز تأهيل الأطر في البحث الإثنولوجي (CFRE) الذي كان قد أسسه أندريه لوروا غورهان وروجر باستيد عام 1947 كمدرسة لتدريب الأنثروبولوجيين. وكان من بين الطلاب المبكرين بيير - برنارد لافونت الذي اشتغل بين شعب الجاراي[24] وجورج كوندوميناس (Condominas) الذي درس جماعة منونغ غار [الإثنية الفيتنامية][25].

كان كوندوميناس في البداية برعاية المدرسة الفرنسية للشرق الأقصى ومركز تكوين البحوث الإثنوغرافية (CFRE) ومركز البحث العلمي والفني لأعالي البحار (ORSTOM) والتي كانت مكلفة للقيام بدراسات ثقافية حول قرية من قرى منونغ غار في عام 1947 كجزء من مبادرة قصيرة لاستخدام الأنثروبولوجيا لتحسين الإدارة الاستعمارية. وفي خلال هذا الوقت، سك مفردته لسكان مرتفعات وسط فيتنام وجنوبها (Montagnards)، وهم سكان الهند الصينية الأوائل. وكان كوندوميناس قد أصبح، وهو الواقع تحت تأثير ميشيل ليريس، شاكًا في قيمة هذا النوع من البحث وكان يعارض التدخل الأميركي في فيتنام؛ وكانت سياسات الحرب ورفض سياسة إعادة توطين الأميركان أنهت بشكل مؤثر وجود قرية المنونغ غار كمجموعة إثنية منفصلة محددة الهوية. كان لا يزال محافظًا على موقع قوي للنسبية الثقافية، وأصبح لاحقًا مهتمًا باللسانيات الإثنية والعلوم

---

(22) P. Guilleminet, *Coutumier de la tribu bahnar des Sedang et des Jarai de la province de Kontum* (Paris: E. de Boccard; École Française d'Extrême-Orient, 1952).

(23) Dam Bo [J. Dournes], «Les Populations montagnardes du Sud-Indo-Chinois (Pémsiens),» *France-Asie*, vols. 49-50 (1950), pp. 931-1203.

(24) P.-B. Lafont, *Toloi djuat: Coutumier de la tribu Jarai* (Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1963).

(25) G. Condominas: *L'Exotique est quotidien: Sar Luk, Viétnam central* (Paris: Plon, 1965), and *We Have Eaten the Forest: The Story of a Montagnard Village in the Central Highlands of Vietnam* (New York: Hill and Wang, 1977).

الإثنية المقارنة في جنوب شرق آسيا. لكن مع ذلك، يوجد القليل من العمق النظري لبحثه، بعيدًا عن مفهومه للفضاء الاجتماعي[26] والذي ما كان أكثر من استعارة للتمييز والتنظيم الاجتماعي. وبعد عودته إلى باريس في ستينيات القرن العشرين أسس مركز التوثيق والبحث في آسيا والجنوب الشرقي وعالم الهند الصينية (CEDRASEMI) والذي كان يدعم مجلة علمية[27].

كان أندريه لوروا - غورهان (André Leroi-Gourhan) (1911-1986) شخصية أخرى ارتقت للشهرة في باريس في فترة ما بعد الحرب. ولقد جمع بين الاهتمامات بالأنثروبولوجيا الاجتماعية والأنثروبولوجيا القديمة واهتم بالذات بعد عام 1965 بعلم الآثار، مركّزًا بحوثه على وجه الخصوص على الأدوات والتكنولوجيا وتبعاتها على تطور الإنسان الطبيعي والاهتمام بالمجتمع الإنساني بشكل عام والاهتمام بالمعتقدات والممارسات الدينية بشكل خاص. وبالنسبة إليه كانت الكلية (holism) تعني خليطًا من الحيوان والمجتمع الإنساني، يتوسطهما عن طريق الأدوات التي كان مصنفًا محوّلًا لها[28]. وكان تلميذًا لموس ومارسيل غرانيه قبل الحرب، وقام بدور في تحويل حدائق التركاديروا إلى متحف الإنسان وقام ببحث ميداني في علم الآثار شمال المحيط الهادئ[29]. ودرس في معهد الإثنولوجيا منذ بداية عام 1945، قبل تأسيس (CFRE) مع باستيد. ومن عام 1945 حتى عام 1955 تقلد كرسي الإثنولوجيا وما قبل التاريخ في السوربون، واحتل من عام 1969 حتى وفاته كرسي ما قبل التاريخ في الأكاديمية الفرنسية[30].

---

(26) G. Condominas, *L'Espace social à propos de l'Asie du Sud-Est* (Paris: Flammarion, 1980).

(27) O. Salemink, «Mois and Maquis: The Invention and Appropriation of Vietnam's Montagnards from Sabatier to the CIA,» in: *Colonial Situations: Essays in the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, ed. by G. W. Stocking (Jr). (Madison: University of Wisconsin Press, 1991), and *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders: A Historical Contextualization, 1850-1990* (London: Routledge Curzon, 2003).

(28) A. Leroi-Gourhan, *L'Homme et la matière* (Paris: Albin Michel, 1943 et 1945), et *Le fil du temps: Ethnologie et préhistoire (1935-1970)* (Paris: Fayard, 1983).

(29) A. Leroi-Gourhan, *Archéologie du Pacifique-nord: Matériaux pour l'étude des relations entre les peuples riverains d'Asie et d'Amérique* (Paris: Institut d'ethnologie, 1946).

(30) L. Bernot, «Hommage à André Leroi-Gourhan,» *L'Homme*, vol. 100 (1986), et R. Cresswell, «André Leroi-Gourhan,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par P. Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991).

كان من الشخصيات البارزة في تلك الفترة ألفريد ميترو (1902-1963) وكان أميركيًا جنوبيًا من مواليد سويسرا، ترعرع في الأرجنتين ودُرب في CPHE وفي مدرسة اللغات الشرقية. وكان مثل ليفي ستروس قد أمضى فترة الحرب في الولايات المتحدة، وفي حالته كان يعمل لمصلحة مكتب الإثنولوجيا الأميركية وأصبح مواطنًا أميركيًا. وكان يهتم بعلم الآثار والفيلولوجيا والتاريخ وكذلك يهتم بالدين، وقام بإجراء بحوث حول جزيرة إيستر، وفي أفريقيا وبين قبيلة توبي - غوراني في أميركا الجنوبية، وذهب إلى هايتي مع ليريس عام 1948. وكانت مساهماته الأساسية بخصوص أصول استعمار أميركا الجنوبية، ودراسة الأسطورة والشامانيّة وسحر الفودو[31]. ودرس بشكل واسع في تكومان (الذي أسس فيها لمصلحة جامعة الأرجنتين معهد الأنثروبولوجيا)، ودرس في جامعة بيركلي وييل وجامعة المكسيك وجامعة سانتييغو وكذلك جامعة باريس حيث كان يعمل مدير دراسات في (EPHE) من عام 1959 إلى عام 1963. وكان يعمل أيضًا مع اليونيسكو (التي مقرها في باريس) من عام 1950 حتى عام 1962 كعضو دائم يدير مشروعات بحوث العلوم الاجتماعية، التي يقال إنه أدارها بوعي على الرغم من كراهيته للأعمال الإدارية وكان يؤكد على مزايا الأنثروبولوجيا في كل فرصة. وكان قد أصبح أيضًا معروفًا بأسلوبه غير الرسمي جدًا في إلقاء محاضرات تعبر عن وجهة نظره في كتاباته بوصفها، ببساطة، تاريخية، وكان يقدم وجهة نظره الشخصية باعتباره باحثًا ميدانيًا بشكل أساس وليس منظّرًا. وفي إحدى مقابلاته اقترح أن الإنسانية ارتكبت خطأ في المضي قدمًا في ما هو أبعد من الثورة النيوليكتية (Neolithic)، التي كان فيها الناس في حالة قناعة ورضا. ووجهة النظر الرومانسية هذه، احتفالاً بمجتمع «بدائي»، نجدها في كتابات تلميذه بيير كلاسترز[32].

---

(31) A. Métraux: *Ethnology of Easter Island* (Honolulu: Bishop Museum, 1940); *The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso* (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1942); *Le Vaudou haïtien* (Paris: Gallimard, 1958), and «The Ancient Civilizations of the Amazon: The Present Status of the Question of their Origins,» *Diogenes*, vol. 28 (1959).

(32) F. Bing, «Entretiens avec Alfred Métraux,» *L'Homme*, vol. 4 (1964); S. Dreyfus, «Alfred Métraux,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par P. Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991), and C. Lévi-Strauss [et al.], «In Memoriam: Alfred Métraux,» *L'Homme*, vol. 4 (1964), and C. Wagley, «Alfred Métraux,» *American Anthropologist*. vol. 66 (1964), pp. 603-607.

وهناك شخصية أخرى وإن كانت ذات طموحات نظرية محدودة، لكن ذات تجربة إثنوغرافية واسعة هي لوسيان برنو (Lucien Bernot) (1919-1993) إذ بدأ كتلميذ يدرس اللغة الصينية في مدرسة اللغات الشرقية، عندها تعرف إليه لوروا غورهان ووجد له عملًا في القسم الآسيوي في متحف الإنسان. وعندها ساهم برنو في دراسة أنثروبولوجية مبكرة لمجتمع فرنسي شمالي تحت إشراف ليفي ستروس[33]. وفي عام 1951-1952 كان يعمل في بحث على المارما وهي مجموعة تتحدث البرماوية التيبتية في منطقة شيتاغانغ وكانت آنذاك جزءًا من باكستان الشرقية (الآن بنغلادش) وقد كان ينوي القيام بدراسة في بورما في سبعينيات القرن العشرين[34]. وكرائد، مثل هودريكورت في إثنولوجيا النبات في فرنسا، اهتم بدراسة اللغة والتكنولوجيا. وأسس بالشراكة مع كوندوميناس معهد التوثيق CEDRASEMI ودرس في CFRE وEPHE وفي المدرسة العليا للعلوم الاجتماعية (EHESS) قبل أن يتقلد كرسي سوسيوغرافيا جنوب شرق آسيا في الأكاديمية الفرنسية من عام 1979 حتى عام 1985. وكان يشك في وجود نظرية عظمى، ولقد علّق مرة قائلًا: بينما الكتابة الإثنوغرافية يمكن أن تفسر دائمًا بشكل بنيوي، فإن البنيوية لا يمكنها إعادة تشكيل الإثنوغرافيا. ومع ذلك، فإنه نظر الإثنوغرافيا نفسها إلى حد الادعاء بأنه يمكن أن تكون ناجحة فعلًا فحسب في حدود اعتبارها كلية/ شمولية بطريقة موس[35].

البحث الميداني المؤطر نظريًا: الأنثروبولوجيا الماركسية الفرنسية

على الرغم من أن العديد من هذه الشخصيات كانت وبشكل علني تشك في النظرية، كان تأثير ليفي ستروس تأثيرًا رئيسًا في الأنثروبولوجيا الفرنسية في

---

(33) L. Bernot et R. Blancard, *Nouville: Un village français* (Paris: Institut d'ethnologie, 1953).

(34) L. Bernot et D. Bernot, *Les Khyang des collines de Chittagong (Pakistan oriental): Matériaux pour l'étude linguistique des Chin* (Paris: Plon, 1958); L. Bernot, *Les Cak: Contribution et l'étude ethnographique d'une population de langue loi* (Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 1967a), et *Les Paysans arakanais du Pakistan oriental: L'histoire, le monde végètal et l'organisation sociale des réfugise Marma (Mog): [École pratique des hautes Études, Sorbonne: 6ème section: sciences économiques et sociales]* (Paris: Mouton, 1967b).

(35) G. Toffin, *Société et religion chez les Néwar du Népal* (Paris: Editions du C.N.R.S, 1995).

ما بعد الحرب حتى نهاية ستينيات القرن العشرين، وما كان تأثيره فحسب على بنيويين آخرين من أمثال ديمون. فلقد كانت هذه هي الفترة التي كان فيها تأثير لوي ألتوسير في الماركسية الجديدة قد بدأ يُشعر به في فرنسا بين الأنثروبولوجيين الشباب، وكذلك بين الباحثين في حقول أخرى[36]. وعلى الرغم من أن ألتوسير ما كان أنثروبولوجيًا وكان ينكر بشدة كونه بنيويًا، إلا أنه كان يعترف نوعًا ما بوجود الانجذاب بين الماركسية واللسانيات البنيوية، وكذلك يعترف بوجود صعوبة في تطبيق المقاربات الماركسية الأرثوذكسية لدراسة المجتمعات قبل الرأسمالية، التي كانت تشبه تقريبًا المجتمعات الدوركهايمية القبلية المعروفة بتضامنها الميكانيكي. فلقد كانت الماركسية الأرثوذكسية تعامل الأنثروبولوجيا، كما كان يرى، في الاتحاد السوفياتي لم تذهب، في نظره، أبعد من القبول الاعتقادي لمراحل مورغن في التطور، والتي قد تجاوزتها المدارس الأنثروبولوجية الأخرى منذ وقت طويل لتصبح جزءًا من تاريخ هذا الحقل العلمي. إضافة إلى ذلك، على الرغم من حب الأنثروبولوجيين الفرنسيين الماركسيين لأنثروبولوجيا مورغن ومسودة ماركس الإثنوغرافية الخاصة، وكان من الواضح أنه لا ماركس ولا إنغلز كان قد فهم حقيقة المجتمعات قبل الرأسمالية. وكان ألتوسير، مثله مثل ماركسيين معاصرين آخرين، شكوا في حتمية المراحل التي لا تزال تدعيها الماركسية الأرثوذكسية. لهذا فإنه حاول أن ينقب أعمق في داخل ماركس ليجد أداة تحليلية يمكن تطبيقها على كل من المجتمعات الطبقية والمجتمعات غير الطبقية، وما توصل إليه كان مفهوم «أسلوب الإنتاج».

كان عدد من الماركسيين الفرنسيين قد تأثروا بألتوسير، من بينهم إيمانويل ترايه (Emmanuel Terray)[37] وكلود مياسو (Claude Meillassoux)[38] وبيير فيليب راي

---

(36) M. Augé, *The Anthropological Circle: Symbol, Function, History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 65-77; M. Bloch, *Marxism and Anthropology: The History of a Relationship* (Oxford: Clarendon, 1983), pp. 146-72, and Kurzweil, *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault.*

(37) E. Terray, *Marxism and «Primitive» Societies: Two Studies* (London: Monthly Review Press, 1972).

(38) C. Meillassoux, *Maidens, Meal, and Money: Capitalism and the Domestic Community* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

(Pierre Philippe Rey)[39]. ومع ذلك فإن موريس غودولييه (Maurice Godelier)[40] يبرز شامخًا عن البقية بسبب وضوح محاولته في إيجاد مصالحة بين البنيوية والماركسية. فلقد اكتشف غودولييه الأنثروبولوجيا عام 1964 بعد مغازلة مختصرة مع الفلسفة وعلم الاقتصاد وأصبح بسرعة مساعدًا لليفي ستروس ما عرّضه مباشرة لتيارات الأقوى من البنيوية. والتاريخ المبكر وأحوال هذا التحول توضح أنه طوّر مقاربته بشكل مستقل عن ألتوسير، الذي كان قد بدأ لتوّه يكتسب الاهتمام في منتصف ستينيات القرن العشرين وكان غودولييه بالتأكيد قد امتلك تأثيره المباشر الخاص حول القضايا التي كان يثيرها الماركسيون الجدد.

كان أساس محاولة غودولييه في إيجاد نوع من المصالحة بين البنيوية والماركسية يكمن في التشابهات، التي أحس بها، بينهما. وكان أحد الاهتمامات الواضحة بين الاثنين يكمن في الجدلية كشكل يمهد لكل من الحجج والقيام بالتحليل. ولكن كان هناك أيضًا اهتمام مواز في التحولات وهو شيء أكد عليه ليفي ستروس بالذات في دراساته المقارنة للأسطورة وارتبطت هذه التحولات ببنية كامنة، سواء أكانت في أشكال التفكير كما هو الحال عند ليفي ستروس أم في أساليب الإنتاج كما هو الحال عند ماركس. وهذه البنى الكامنة ارتبطت في الحالتين بنوع من المداراة بل في نوع من الغموض، للأوضاع الاجتماعية الواقعية، سواء عُرفت كحتمية نفس اجتماعية عامة، كما هو الحال عند ليفي ستروس، أو كعلاقات قوة، كما هو الحال عند ماركس. وعلى الرغم من طبيعتها الغامضة، إلا أن البنى نفسها واقعية. وفي الحالتين، لهذا، هناك إحساس واضح بأن الفاعلين الاجتماعيين جاهلون بشكل كبير لأحوال وجودهم، ما يجعل أقوال الفاعلين بوصفهم إخباريين نقطة بداية فحسب. ومن ثنايا خط التفكير هذا اشتق كل من ليفي ستروس وغودولييه موقفًا معاديًا للإمبريقية يمكن أن نجده أيضًا في الماركسية. فمن وجهة نظرهم، الإمبريقية مستحيلة عوضًا عن أن تكون خاطئة،

---

(39) P. P. Rey, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme: Exemple de la Comilog au Congo-Brazzaville* (Paris: Maspéro, 1971).

(40) M. Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

نظرًا لأنها تعامل بشكل خاطئ أقوال الإخباريين باعتبارها وصفًا نهائيًا مباشرًا بدرجة أكبر ما للواقع الاجتماعي. فكل ما يؤمن به الإمبريقيون هو أنهم قادرون على إضافة هذه الأقوال وصفًا مقارنًا أكثر أناقة وإمكانًا ولكن ليس تحليلًا.

يحدّد أي موقف بنيوي أن البنى موجودة بشكل يسبق التعبير عنها في شكل فعل اجتماعي. فالماركسيون، بمن فيهم غودولييه، يدّعون أن الإمبريقيين لا ينخرطون بالفعل في جمع محايد للحقائق وفي تفسيرهم الاستدلالي كما يدعون، وإنما عوضًا عن ذلك فإنهم مدفوعون ببنية من صنعهم الخاص، وهي بنية نجد تعبيرها في فكرة «دعه يعمل» والافتراضات الليبرالية والبرجوازية وافتراض عش ودع غيرك يعيش، وتلك الافتراضات محجوبة، سواء بقصد أو بشكل غير واع، حاجبة الطبيعة العقلية لعلاقات القوة. وكل من ليفي ستروس والأنثروبولوجيين الماركسيين يفضلون لهذا أن يتقدموا عن طريق بحث استدلالي على سبيل المثال للبرهنة على وجود البنى التي تم تحديدها بالفعل والتي يمكن رؤية وجودها بشكل واضح كقبلية لتجلياته في فكر الناس العاديين وتصرفاتهم. وفي النهاية يحدد المنطق هذه المقاربة، نظرًا لأن البنى تلتصق بكل العقول الإنسانية (ليفي ستروس) وفي كل الأحوال الاجتماعية (الأنثروبولوجيا الماركسية).

يذهب غودولييه حتى إلى ما هو أبعد، لكن مع ذلك، بالابتعاد عن الماركسية الأرثوذكسية نحو موقف بنيوي. فمن ناحية نجده يقترح أن تشظي النظام الاجتماعي لا يحتاج إلى أن يأتي عن طريق تناقضات داخلية، كما هو الحال في الماركسية الأرثوذكسية، وإنما قد ينجم عن تغيرات داخلية أخرى وعن تأثيرات خارجية. ويعارض أيضًا تطبيق مفهوم الطبقة لتحليل المجتمعات قبل الرأسمالية. وعلى الرغم من أن أمثال هذه المجتمعات قد يكون فيها لامساواة جندرية وبحسب العمر والموقع في القرابة، إلا أنه يرى أن هذه التصنيفات لا يمكن اعتبارها طبقات كما هو الحال في المعنى الماركسي الأرثوذكسي، وبالذات لأن مكانة الشخص على أساس التصنيفين الآخرين تتغير بشكل عام في خلال دورة الحياة. وإن كان يصدق هذا على الجندر، بطبيعة الحال، ويقدم كل من راي ومياسو بشكل خاص النساء في الصورة، بوصفهن شبه طبقة تابعة عن طريق الأخذ في الاعتبار عملية

إعادة الإنتاج (التوالد) (والتي فيها قوة إنتاج النساء يضبطها الرجال عن طريق مجموعة القرابة) بحسب أسلوب الإنتاج (والتي يسيطر فيها، بشكل طبقي، بعض الرجال على العمل والقدرات الإنتاجية الأخرى).

ثانيًا: ربما كان غودولييه أكثر من معاصريه الماركسيين في فرنسا دائم الاهتمام بدراسة الدين، الذي كان يراه أكثر من مجرد بنية أيديولوجية عليا، كما كانت الماركسية الأرثوذكسية ترى. ففي إعادته لتحليل مادة كولين تيرنبول (Colin Turnbull) عن المبوتي (Mbuti)، يرى أن طقس العزاء لمدة شهر الذي كان يقام دوريًا ليس لإعطاء نوع من الغموض للأوضاع الاجتماعية للتعايش الاجتماعي كجزء من أسلوب الإنتاج نفسه، لأنها تكثف التعاون الذي يزيد من ارتفاع معدل الصيد. وفي مكان آخر يقترح أن أسلوب إنتاج الإنكا (Inca) كان منظمًا بالفعل عن طريق المؤسسات الدينية نفسها، حتى لو تم تأليه الطبقة الحاكمة من أجل تبرير استخلاص الفوائض الاقتصادية من المحكومين، أو بحسب التعبير الماركسي، إنها كانت تعيد إنتاج لا البنية الأيديولوجية العليا فحسب، وإنما جزء من القاعدة الاقتصادية أيضًا. وكما هو الحال لدى ليفي ستروس، في النهاية، فأعمال غودولييه التحليلية لا تتطلب تاريخًا، على الرغم من أهمية التاريخ بالنسبة إلى ماركس وبالتأكيد لأنثربولوجيين ماركسيين معينين، وربما أكثر في بريطانيا والولايات المتحدة على وجه الخصوص منه في فرنسا.

انهيار الاشتراكية عام 1989 لم يفعل شيئًا لتشجيع غودولييه للتراجع عن البنيوية في السنوات الأخيرة، وهو يعترف كليًا بأن الماركسية التي يسميها ما فوق تاريخية ماتت، لكن على الرغم من ذلك فإنه لا يزال مستمرًا في رؤية إمكان في تبصرات ماركسية خاصة مرتبطة بالقوة والإخضاع. وفي المقابل، نجد أن كلًا من ترايه ومياسو وراي وغيرهم كانوا دائمًا يظهرون أقرب لماركسية التيار العام. وهم، مع ذلك يشعرون أنهم مجبرون على تكيف الأرثوذكسية الماركسية لمتطلبات إيجاد نوع من تفسير ماركسي ملائم للمجتمعات قبل الرأسمالية. وجميعهم يعملون في غرب ووسط المجتمعات الأفريقية التي يوضح فيها مياسو خط نسب أسلوب إنتاج قانون كان قد تشظى بسبب تأثيرات خارجية من مثل تأثيرات التجارة ونظام الاقتصاد الاستعماري، المؤكد على المحاصيل النقدية.

لقد قام راي (Rey)، الذي كان مهتمًا على وجه خاص بفكرة أن أنظمة خط النسب الأبوي بوصفها تشكل أنظمة طبقية، بدراسات مشابهة في الكونغو وادعى أن القوة الفعلية التي يقبض عليها حال المرء كانت مقنّعة بنسبها إلى والده الذي ما كان يتمتع بها في الواقع. وحاول مياسو أن يستخدم الهجرة لربط أساليب الإنتاج المحلية (domestic) والرأسمالية، لأن الهجرة تؤدي إلى تجمع للعمالة الرخيصة للمجتمع الاستعماري وبعد الفترة الاستعمارية تقدم عمالة أيضًا للقوى الميتروبولية السابقة. ورفض تيريه مفهوم وجود أسلوب إنتاج واحد، مثل «أسلوب الإنتاج العشائري» الذي وجده كل من مياسو وراي واقترح عوضًا عن ذلك أن باستطاعة المرء الحديث عن الطبقة فحسب حينما يوجد تمييز واضح بين أولئك الذين يعملون والذين لا يعملون. ومع ذلك فإنه لا يزال يرى القاعدة اقتصادية على أنها أساسية للنظام وعلى أنها تدمج كلًا من التكنولوجيا والعلاقات الاجتماعية للإنتاج، وهو بذلك يعود جزئيًا إلى أرثوذكسية ما قبل ألتوسرية.

انتقد راي موقف ترايه (Terray) لأنه يقترح وجود تناغم اجتماعي وركود، بينما في الواقع كان هناك ما يشبه التدفق وحركة جدلية... وحتى المجتمعات قبل الرأسمالية كانت حرة من التناقضات بين علاقات الإنتاج المختلفة والبنى الأيديولوجية العليا، التي منها، اعتقد ماركس، ينبثق أو يخرج التغير الاجتماعي. ولقد قاد هذا راي إلى اتخاذ الموقف القائل إن كل المجتمعات، بما فيها المجتمعات قبل الرأسمالية مواقع لصراع طبقي، وفي حالة المجتمعات قبل الرأسمالية، كان الصراع يضم مجموعات كبار السن بوصفهم الطبقة الحاكمة. وهذا ليس عكس موقف ألتوسير فحسب وإنما يتعارض مع موقف إنغلز أيضًا. لهذا كان الحل الألتوسيري لهذه المعضلة في إثارة أسلوب الإنتاج، وكان موقف غودولييه يدعو للبنيوية، وكان حل راي توسيع المفهوم الماركسي للطبقة. ولقد وجد راي أسبابًا داعية إلى ذلك في أعمال ماركس نفسها لرفض هذا التمديد. ولكن مع ذلك رأى كل من راي وترايه أن الطبقة أمر نسبي في هذه الأوضاع، وعندما يصبح الشباب تدريجًا أكبر سنًا عن طريق دورة الحياة. وكانا يريان معًا القرابة كجزء من البنية الأيديولوجية العليا عوضًا عن القاعدة الاقتصادية. وأجاب غودولييه مجادلًا بأنهما كليهما، مثل الدين والقرابة، يمكن أن يكونا أسلوب إنتاج

أيضًا كأيديولوجيا. وكان موقف مياسو لا يزال راديكاليًا فهو ينكر أن للقرابة أي أهمية مادية بين مجتمعات الصيادين[41].

على الرغم من اختلافاتهم، بقي كل من راي وترايه ومياسو أقرب إلى الأرثوذكسية الماركسية عن طريق استخدام مصادرهم الخاصة لإيجاد مخرج من تناقضاتها. ولذلك فإن بحوثهم يدعم بعضها بعضًا بشكل تبادلي. وفي المقابل، يثير غودولييه مقاربة خارجية لكن غير مرتبطة، بأن البنيوية، في التوجه نفسه وفي السنوات الأخيرة، طوّر اهتمامات في الجندر والقرابة[42]. وفي سياسة مجتمعات الرجل الكبير في بابوا غينيا الجديدة، حيث قام ببحث ميداني موسّع[43]. وراجع غودولييه كتاب موس الهبة[44] وكتب أيضًا حول الجسد في مساهمة تحريرية مشتركة مع ميشيل بانوف[45] الذي كان يهتم بموضوع العمل في ميلانيزيا.

البحث الميداني المؤطر نظريًا: البنيويون والمحللون النفسيون والذهنيون وغيرهم

شهدت الفترة المبكرة لما بعد الحرب قدرًا لا بأس به من التوسع في ممارسة الأنثروبولوجيا، في شكل بحث ميداني طويل الأمد، بما في ذلك البحوث التي قام بها العديد من الأنثروبولوجيين الماركسيين، وعلى الرغم من محاولة غودولييه في الوصول إلى مصالحة، فإن هذه البحوث كانت مصدرًا من مصادر نقد البنيوية، وكان المصدر الآخر الحوادث السياسية لعام 1968، والتي بدأت، إضافة إلى

(41) Bloch, *Marxism and Anthropology: The History of a Relationship*, and Augé, *The Anthropological Circle: Symbol, Function, History*, pp. 65-77.

(42) M. Godelier, T. R. Trautmann and F. E. Tjon Sie Fat, eds., *Transformations of Kinship* (Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1998).

(43) M. Godelier, *The Making of Great Men: Male Domination and Power among the New Guinea Baruya* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), and M. Godelier and M. Strathern, eds., *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

(44) M. Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archiac Societies* (London: Routledge & Kegan Paul, 1999).

(45) M. Godelier et M. Panoff, eds., *La production du corps: Approches anthropologiques et historiques* (Amsterdam: Gordon & Breach, 1998).

إسقاط حكم ديغول، بعملية كانت فيها الاتجاهات والدوافع السياسية للمفكرين بخصوص هذه الحوادث موضع مساءلة وبشكل متزايد. فعلى الأقل كان العديد من أنثروبولوجيي ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، مع ذلك، ممن ألهموا مباشرة ببحوث ليفي ستروس، بل كان العديد منهم من تلاميذه بالفعل. ومن الأمثلة الشهيرة جان بويون (Jean Pouillon) وبيير ماراندا (Pierre Maranda)[46] (الذي اشتغل ببحوث كان من بينها تاريخ مصطلحات القرابة الفرنسية، 1974)، ومارك أوجيه وفرانسواز هرتييه وفيليب دسكولا.

أوجيه هو مؤلف بحث مختص يحاول المواءمة بين المدارس الأنثروبولوجية المختلفة[47] ومؤخرًا ركز على الحداثة وما بعد الحداثة في العالم المعاصر[48]. وخلفت هرتييه ليفي ستروس في تقلد كرسيه في الأكاديمية الفرنسية وجاء بعدها دسكولا. وفي ظل توجيه ليفي ستروس وإرشاده، درست هرتييه مشكلة الكرو - أوماها (Crow-Omaha) أو أنظمة القرابة شبه المعقدة بين شعب سامو (Samo) فولتا العليا، وكانت رائدة في استخدام أجهزة الكمبيوتر لمعالجة بيانات قرابية معقدة[49]. وقامت أيضًا بدراسة حول المحارم عن طريق التركيز الإضافي حول التحريم والسماح أحيانًا بزواجات متوازية لأكثر من فرد واحد هم أنفسهم من الأقرباء بعضهم لبعض[50].

ولد دسكولا عام 1949 وكان قد تخصص في الأمازون وبالذات في شعب أشوار (Achuar) والمشهور أكثر بجيفارو (Jivaro) وعلى الرغم من أنه كان مهتمًا بشكل عام بموضوعات ليفي ستروسية مثل التقايض والأسطورة والكون والعلاقة بين الطبيعة والثقافة على أن يُنظر إلى الطبيعة من زاوية رؤية شعب

---

(46) P. Maranda, *French Kinship: Structure and History* (Paris: Mouton, 1974).

(47) Augé, *The Anthropological Circle: Symbol, Function, History.*

(48) M. Augé, *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity* (New York: Verso, 1995), and *An Anthropology for Contemporaneous Worlds* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999).

(49) F. Héritier, *L'exercice de la parenté* (Paris: Gallimard, 1981).

(50) F. Héritier, *Two Sisters and Their Mother: The Anthropology of Incest* (New York: Zone Books, 1999).

الأشوار باعتباره يملك نوعًا من الحياة الاجتماعية. لهذا كان لدسكولا نوع من الريادة في الأنثروبولوجيا البيئية في فرنسا[51]، درّس في إنكلترا وأميركا اللاتينية ودرّس كذلك في المؤسسة العليا للعلوم الاجتماعية (EHESS) والأكاديمية الفرنسية. وهناك تابع آخر لليفي ستروس هو البلجيكي لوك دو هويتس (Luc de Heusch) الذي سعى لخلط البنيوية بالتحليل النفسي[52] عن طريق تفسير ما ينسب إلى الخؤولة، على سبيل المثال بوصفه تعبيرًا ثقافيًا لعنف باطني يمكن أن يُفهم فحسب عن طريق خلط الحقلين العلميين معًا[53].

كان دان سبربر القادم من اتجاه أكثر عدائية للبنيويين (من مواليد 1942) وكان مدير بحوث في المركز القومي للبحوث (CNRS) وكان قد درّس في نانتير واكتسب أولاً شهرة كمؤلف لنقد قوي ومشهور لمقاربة ليفي ستروس للرمزية[54] والذي قام على بحثه الميداني بين شعب دورز (Dorze) في إثيوبيا ولقد تطور هذا بشكل أكبر إلى بحث حول الذهنية مسلطًا الضوء على أهميّة الصلة كدافع للتواصل مع الآخرين وعلى دور السياق في الاستدلال، وعلى مكان المال والاقتراض في التواصل[55]. ولقد رُبط سبربر مؤخرًا بموريس بلوخ وهو أنثروبولوجي بريطاني طور اهتمامًا بالذهنية ليعود طرح مشكلة الخؤولة[56].

تشمل مشروعات أخرى لسبربر البحث بشكل عام في طبيعة المعرفة

---

(51) P. Descola, *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), and *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle* (London: Harper Collins, 1996).

(52) L. D. Heusch: *Why Marry Her?: Society and Symbolic Structures* (Cambridge; Paris: Cambridge University Press, 1981); *The Drunken King, or the Origin of the State* (Bloomington: Indiana University Press, 1982), and *Sacrifice in Africa: A Structuralist Approach* (Manchester, U. K.: Manchester University Press, 1985).

(53) Augé, *The Anthropological Circle: Symbol, Function, History*, pp. 38-39.

(54) Sperber, *Rethinking Symbolism*.

(55) انظر سبربر وويلسون وكان قد كتب مع اللساني ديريدا ويلسون:

D. Sperber and D. Wilson, *Relevance: Communication and Cognition* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

(56) M. Bloch and D. Sperber, «Kinship and Evolved Psychological Dispositions: The Mother's Brother Controversy Reconsidered,» *Current Anthropology*, vol. 43 (2002).

الأنثروبولوجية[57] وتقديم تفسيره «الإبستيمولوجي» على المستوى الثقافي العام لمفهوم «عدوى» الأفكار المنقولة والمعاد إنتاجها على مستوى التفاعلات الدنيا بين الشعوب وهو مجال يسميه سبربر بالإيكولوجي[58]. وهذا جزء من محاولة وضعية «لإعادة طبيعة» ما هو اجتماعي من خلال مواجهة الأنثروبولوجيا بعلم النفس ومواجهة ما هو ثقافي بشكل خاص مع العام[59]. ويروج سبربر علينا هذه المقاربة باعتبارها بديلًا لمنهجية التقليد الدوركهايمي لشرح الحقائق الاجتماعية عن طريق حقائق اجتماعية أخرى[60] لهذا فإنها تستدعي بشكل سطحي أمثال هذه المقاربات على أنها فردانية منهجيًا، وعلى أنها نظرية تقايض، وعلى أنها نظرية بورديو للممارسة (حول الأخيرة انظر الفصل المقبل). ولكن مع ذلك، فإن مفهوم عدوى الأفكار والعواطف موجود أيضًا عند دوركهايم.

كانت بحوث كتّاب آخرين تدور حول التحليل النفسي بحسب تقليد فرويد بشكل خاص. فلقد عمل برنارد جويرات (Bernard Juillerat) وهو مدير بحوث في المركز القومي للبحوث العلمية CNRS وكان قد عمل ببحوث حول شعب الموكتليه (Mouktélé) في الكاميرون[61] واليافار (yafar) على نهر السيبك (Sepik) في بابوا غينيا الجديدة وادعى أن اليافار هم من قادوه إلى اعتماد منظور التحليل النفسي[62]. ويظهر أن هذه التبصرات كانت محدودة بزواج المحارم، تحت افتراض خاطئ بكونية الأسرة النواة. وعلى الرغم من أن جويرات تنبه في تطبيق أفكار فرويد

---

(57) W. R. Smith, *On Anthropological Knowledge: Three Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

(58) Bloch and Sperber, Ibid.

(59) D. Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach* (Oxford: Blackwell, 1996).

(60) Bloch and Sperber, «Kinship and Evolved Psychological Dispositions: The Mother's Brother Controversy Reconsidered,» pp. 726-727.

(61) B. Juillerat, *Les bases de l'organisation sociale chez les Mouktélé (Nord-Cameroun): Structures lignagères et mariage* (Paris: Institut d'ethnologie, 1971).

(62) B. Juillerat: *Oedipe chasseur: Une Mythologie du sujet en nouvelle-guinée* (Paris: Presses universitaires de France, 1991); *L'Avènement du père: Rite, representation, fantasme, dans un culte mélanésien* (Paris: CNRS, 1995); *Children of the Blood: Society, Reproduction, and Cosmology in New Guinea* (Oxford: Berg, 1996), and *Penser l'imaginaire: Essays d'anthropologie psychanalytique* (Lausanne: Payot et Cie, 2001).

على الأسطورة، باعتبارها أكثر تعقيدًا لهذا الغرض، إلا أنه أعاد بحوث ريتشارد تورنوالد المبكرة بين البانارو (Banaro)[63].

اهتمام جويرات في التحليل النفسي تبعت أعمالًا مماثلة مبكرة لجورج ديفيرو (Georges Devereux)، وديفيرو هذا كان قد ولد في المجر عام 1908 لكنه تلقى تعلّمه في فرنسا، وترك فرنسا عام 1932 ليتابع مسارًا مهنيًا في الولايات المتحدة. وقام ببحث ميداني أولي بين قبيلة الموهاف في كاليفورنيا، وبعدها عمل في 1933-1935 بين قبيلة سدانج في مرتفعات فيتنام[64] والتي قادته إلى العمل فترة قصيرة في وقت الحرب مع مكتب الخدمات الاستراتيجية، عاد بعدها إلى باريس في عام 1963 ليصبح مديرًا للبحوث في EPHE. وكان اهتمامه الأكثر كثافة وطولًا في الاهتمام الإثنوغرافي بالموجاف (Mojave)، والذي بدأ مع إعادة اعتباره لوعيهم العظيم بالتحليل النفسي ومنتهيًا ببعثرة رماده على أرض الموجاف بعد وفاته عام 1985. وفي خلال مساره المهني كان ديفيرو يجادل لمصلحة تكاملية علم النفس والأنثروبولوجيا - وهي فكرة مأخوذة عن الفيزيائي نيلز بوهر (Niels Bohr) - لكنها أيضًا فكرة تقول إنه لا يمكن تقليص أهمية أي من الحقلين لمصلحة أحدهما، وإنما عوضًا عن ذلك لا بد إما من عدائيتهما بعضهما لبعض وإما توليفهما بعضهما مع بعض. ووصف ديفيرو الثقافة على أنها «نظام دفاعات موحد قياسيًا» ومثال لكون دور كبش الفداء بوصفه أداة ممكنة لإسقاط التحليل النفسي. وكان مهتمًا أيضًا في التداخل بين الأحلام والأساطير والثقافة بشكل عام، قابلًا كونية اللاوعي وكذلك الفرق الثقافي. وأخيرًا سبق موقف فوكو في مسألة ممارسة تعريف الصحة النفسية للفرد عن طريق معيار من الاعتيادية الاجتماعية[65].

---

(63) B. Juillerat, *La Révocation des tambaran: Les Banaro et Richard Thurnwald revisités* (Paris: CNRS, 1993).

(64) G. Devereux, «Functioning Units in Hä(rh)ndea(ng) Society,» *Primitive Man*, vol. 10 (1937).

(65) G. Devereux: *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe* (Washington, D. C.: United States Government Printing Office, 1961); *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* (Paris: Mouton, 1967), and *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (Paris: Gallimard, 1970); A. Deluz, «Georges Devereux,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par P. Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991a); Salemink, «Mois and Maquis: The Invention and Appropriation of Vietnam's Montagnards from Sabatier to the CIA,» p. 269, and M. Xanthakou, «De la mémoire à méthode: Georges Devereux, tell qu'en nous- mêmes,» *L'Homme*, vol. 134 (1995).

كان روجيه باستيد (Roger Bastide) (1808-1974) مدرسًا قبل أن يصبح أستاذًا لعلم الاجتماع بجامعة سان باولو عام 1938. عمل هناك حتى عام 1953 وعند عودته إلى باريس أصبح مدير بحوث في EPHE، حيث كانت ندوته جاذبة لطلاب العالم الثالث، وفي عام 1959 عُين أستاذ كرسي الأنثروبولوجيا وعلم اجتماع الدين في السوربون وكان يشارك لوروا غورهان على كرسي الأنثروبولوجيا العام الذي أسس معه CFRF عام 1947. وأصبح مهتمًا بشكل مبكر في التحليل النفسي لفرويد ويونغ[66] ولاحقًا درس العقائد البرازيلية في الجذب والصرع[67] التي ما كان يراها بقايا تجليات مرضية وإنما تجليات لتعديلات لتقليد وإن كان علاجيًا جزئيًا وكانت أيضًا موضوعًا لملاحظة صارمة لممارسات روتينية وبنائية. وكان أيضًا من بين أوائل الأنثروبولوجيين المروجين، بخصوص العمل التنموي، بوجوب دراسة فاعلي التنمية والمفعول بهم بنفس القدر، لهذا أصبح رائدًا في الدراسة الفكرية للأنثروبولوجيا التطبيقية[68]. وكان من بين من استلهموا بالتحليل النفسي ما قام ببحثه رينيه جيرار[69] الذي فسر الطقوس على أنها شكل من أشكال التضحية المكررة لفعل عنيف يشمل استبعادًا دوريًا لأشياء من أمثال كبش الفداء والحيوان المضحى به.

كان من الناشطين في هذا الوقت ولاحقًا جورج بلانديه (من مواليد 1920) الذي طوّر توجهات جديدة في الأنثروبولوجيا السياسية[70] مستخدمًا منظورًا جديدًا عن مدى تأثير الاستعمار وبالذات في أفريقيا[71] وما اعتبره أوجيه نوعًا من الوظيفية

---

(66) R. Bastide, *Sociologie et psychoanalyse* (Paris: Presses universitaires de France, 1950).

(67) R. Bastide: *Le Condomblé de Bahia, rite nago* (Paris: Mouton, 1958), et *Le Reve, la transe, et la folie* (Paris: Flammarion, 1972).

(68) R. Bastide, *Applied Anthropology* (London: Croom Helm, 1973), and A. Deluz, «Roger Bastide,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par P. Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991b).

(69) R. Girard, *La violence et le sacré* (Paris: B. Grasset, 1972).

(70) G. Balandier, *Political Anthropology* (London: Allen Lane the Penguin Press, 1970a).

(71) G. Balandier: *Ambiguous Africa: Cultures in Collision* (London: Chatto & Windus, 1966), and *Daily Life in the Kingdom of the Kongo from the Sixteenth to the Eighteenth Century* (London: Allen & Unwin, 1968).

النقدية[72]. ودرس في البداية تغيرات ما بعد الحرب في غرب أفريقيا الفرنسية، مقارنًا تجربة شعب فانج الغابون وشعب الباكونغو للكونغو برازافيل[73]، ولقد أخذ منظوره في الاعتبار كلًا من المقدس كمصدر للقوة وأهمية مصدر الفوضى وعدم الاستقرار في مجتمعات الدولة واللادولة على حد سواء. وكاباستيد كان رائدًا في أنثروبولوجيا التنمية ويعزى له سك مصطلح العالم الثالث. وأسس مركز الدراسات الأفريقية في EPHE قبل أن يُعين لتقلد الكرسي الأول لعلم الاجتماع الأفريقي في السوربون عام 1962. وفي ستينيات القرن العشرين على وجه الخصوص كان تركيزه على عدم انتظام الحياة الاجتماعية، جعله واحدًا من أشهر الأصوات المعادية للبنيويين في فرنسا. ومثل حليفه عالم الاجتماع جورج غورفيتش، رفض التميزات التي قال بها ليفي ستروس بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والتمييزات بين المجتمعات «الساخنة» و«الباردة». ولقد ربط هذا بتقديره للتاريخ باعتباره شيئًا ينبغي على علماء الأنثروبولوجيا أن يأخذوه في الحسبان عوضًا عن أن يكونوا شاكين متردّدين فيه كما يفعل البنيويون[74].

كان إريك دو دمبير (Éric de Dampierre) وهو آخر يشكّ في البنيوية، أرستقراطيًا فرنسيًا مرتبطًا بجامعة نانتير وتوفي في عام 1997. وكان تلميذًا لعالم الاجتماع ريموند أرون في معهد العلوم السياسية، وكان في شيكاغو من بين علماء الاجتماع بين عامي 1950 و 1952 بعدها درس تأثيرات الحكم الاستعماري على خصوبة النازاكرا (Nzakara) وهي مجموعة مجاورة للزاندي لما يعرف الآن بجمهورية وسط أفريقيا، لمصلحة مركز ORSTOM. وفي عام 1962 أسس مختبر علم الاجتماع والأنثروبولوجيا المقارن في نانيتر وفي عام 1982 أسس جمعية الإثنولوجيا. وكان في كل سنة تقريبًا يزور بانغسو (Bangasson) في بلاد النازاكارا لدراسة البلاط

(72) Augé, *The Anthropological Circle: Symbol, Function, History*, pp. 43 and 93-94.

(73) G. Balandier, *The Sociology of Black Africa: Social Dynamics in Central Africa* (London: André Deutsch, 1970b).

(74) J. Jamin, «France: L'anthropologie française,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par P. Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991b), and C. Rivière, «Georges Balandier,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par P. Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991).

الملكي بل وحتى تمكن من استعادة جرس البلاد إلى النازاكارا من الولايات المتحدة[75]. وبعيدًا عن الميل إلى الماركسية، كانت خلفيته السوسيولوجية هي التي جعلته شاكًا في البنيوية وتقريبًا في كل شيء بالفعل. ومع لبريز وكلود تارديت (Claude Tardits)، نما اهتمامه في الأدب الأفريقي[76].

في توجه آخر مختلف تمامًا استخدم جاك ماكيه بحثه الميداني في أفريقيا ليقول إن هناك وحدة ثقافية للقارة برمتها[77] لكنه ربما كان معروفًا بشكل أفضل على أنه يروج استبدال أنثروبولوجيا الفن بأنثروبولوجيا الجمال عن طريق التركيز على رمزية الفن عوضًا عن التركيز على السياق الاجتماعي الذي أنتج فيه، وهو تراجع غريب عن الأنثروبولوجيا المتعارف عليها إلى النزعة الجوهرية، حتى لا نقول نزعة البساطة في الحد الأدنى[78].

هناك حركة أخرى ذات طبيعة بينية الاختصاصات (cross-disciplinary) العلمية أصبحت الأكثر شهرة في خمسينيات وستينيات القرن العشرين. وكانت قد أسست في الأصل في جامعة ستراسبورغ عام 1920 ومؤسسوها هم لوسيان فيفر (Lucien Febvre) ومارك بلوخ وموريس هلبواك. وتمكنت من البقاء في قيد الحياة، على الرغم من موت كل من بلوخ وهلبواك على أيدي النازيين عندما انتقل فيفر إلى باريس بعد الحرب وأسس بنفسه الأكاديمية الفرنسية وفي EPHE. وكان قد أصبح تلميذه فرنان بروديل، الذي تقلد كرسيًا في الأكاديمية منذ عام 1940 وكاد أن يصبح رئيس القسم السادس في EPHE عام 1963. وقد أكد بروديل على أهمية الفترات الطويلة في التاريخ، وأدخل أيضًا مفاهيم الكلية من الأنثروبولوجيا[79].

---

(75) É. D. Dampierre: *Poètes nzakara* (Paris: Juilliard, 1963), et *Penser au singulier: Étude nzakara* (Paris: Société d'ethnographie universite de Paris X, 1984).

(76) M. Bekombo, «Celui qui va là-bas ne parle pas,» *L'Homme*, vol. 148 (1998).

(77) J. Maquet, *Africanity: The Cultural Unity of Black Africa* (New York: Oxford University Press, 1972).

(78) J. Maquet, *Introduction to Aesthetic Anthropology* (Malibu, Calif.: Undena Publications, 1979), and *The Aesthetic Experience: An Anthropologist Looks at the Visual Arts* (New Haven: Yale University Press, 1986).

(79) F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (New York: Harper & Row, 1972).

وركز العديد من المؤرخين من المنتمين إلى المدرسة على ما هو إقليمي عوضًا عن التركيز على التواريخ القومية الفرنسية - وهو تحول في اتجاه البحث الميداني المحلي في التقليد الأنثروبولوجي. وربما كان المثال الأشهر لمثل هذا النوع من التاريخ كتاب **فلاحو لانجيدوك**[80] الذي ألّفه إيمانويل لو روي لاديري (Emmanuel Le Roy Ladurie)، أستاذ تاريخ الحضارات الحديثة في الأكاديمية الفرنسية. وهو مشهور تقريبًا بسبب كتاب *Montaillou*، وهو عبارة عن دراسة لجماعة هرطوقية لهرطقة دينية في لاتجيدوك في حوالى عام 1300[81].

(80) E. Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc* (Urbana: University of Illinois Press, 1982).

(81) E. Le Roy Ladurie, *Montaillou: Cathars and Catholics in a French village, 1294-1324* (London: Scholar Press, 1978).

وللاطلاع على مدرسة الحوليات بشكل عام، انظر: P. Burke, «French Historians and Their Cultural Identities,» in: *History and Ethnicity*, ed. by E. Tonkin, M. McDonald and M. Chapman (London: Routledge, 1989).

الفصل الخامس

الممارسة والهرمية التراتبية وما بعد الحداثة

البيئة المؤسسية للأنثروبولوجيا في فرنسا في ما بعد الحرب العالمية الثانية

استمرت العديد من المدارس والاتجاهات في السبعينيات (في باريس) إلى الثمانينيات واستكملت، وتم تحييدها جزئيًا بوصول اتجاهات جديدة. وبحلول عام 1980، إضافة إلى الكراسي العلمية الثلاثة للأنثروبولوجيا في باريس، كانت هناك كراسيٌّ في جامعات إكس إن بروفانس وليل وليون وستراسبورغ وتولوز. ولكن على الرغم من ذلك فإن من بين الأربعة وخمسين جامعة وكلية آداب في ذلك الوقت، كان هناك أحد عشر قسمًا فقط في الأقاليم وثلاثة منها في باريس تقدم دروسًا في الأنثروبولوجيا (بما في ذلك الأنثروبولوجيا الطبيعية وما قبل التاريخ) ومع نهاية القرن، تحسن هذا إلى نصف الخمسة وخمسين مؤسسة تعليمية قائمة الآن وكان هناك ما مجموعه الكلي أربعمئة منصب تدريسي وبحثي في الأنثروبولوجيا في طول البلاد وعرضها. وما كانت أمثال هذه الدروس يدرس فيها دائمًا علماء أنثروبولوجيا محترفون، ولكن مع ذلك ما كان دائمًا معترفًا بهم من الوزارة المعنية، وبالفعل، كانت تُمنح الدرجات العلمية الأولى على وجه الخصوص في الأنثروبولوجيا بدءًا من عام 1968 فقط.

كانت الأمور أفضل في باريس، حيث كانت القيادة في التدريس والبحث تتم في المدرسة العليا للعلوم الاجتماعية (EHESS) وفي القسم الخامس من

المدرسة العملية للدراسات العليا (EPHE) والأكاديمية الفرنسية. ولقد تم تدريب العديد من الأنثروبولوجيين الفرنسيين بعناية عن طريق البحوث والندوات التي كانت تقام في هذه المؤسسات عوضًا عن أي إشراف رسمي آخر، وكان هناك تحول في خلفية الإعداد المسبق بعيدًا عن الفلسفة، التي كانت في الماضي في المركز، لمصلحة المزيد من الموضوعات «الحديثة» وبالذات لعلم الاجتماع. وهناك مؤسسات أخرى، بما في ذلك مختبر كلود ليفي ستروس للأنثروبولوجيا الاجتماعية في الأكاديمية الفرنسية والقسم السادس في المدرسة العليا للعلوم الاجتماعية (يعرف الآن ببيت العلوم الإنسانية في الطابق العلوي للمدرسة العليا للعلوم الاجتماعية EHESS) في مبنى شارع راسباي، ومركز الدراسات الأفريقية ومركز دراسات اليابان المعاصر ومركز البحث العلمي والتقاني لأعالي البحار أو ما يعرف بـِ ORSTOM (وهو معهد يهتم بدراسة السياسات وأصبح اسمه في ما بعد معهد بحوث التنمية والمركز القومي للبحوث العلمية CNRS). واستمرت الدراسة الأنثروبولوجية لفرنسا في متحف الفنون والتقاليد الشعبية (MATP) ودراسة الثقافة المادية والعلوم الإثنية في متحف الإنسان. وأصبحت جامعة باريس العاشرة في نانتير، خارج المدينة، مركزًا مهمًا للأنثروبولوجيا تحت إشراف إريك دامبيير في هذا الوقت.

كان المركز القومي للبحوث CNRS وORSTOM مركزين بشكل أساس للباحثين (كانا في عام 1980يضمنان 192 و40 باحثًا على التوالي)، وكان التدريس محدودًا، وعلى أي حال ما كان مطلوبًا من الباحثين، وبينما الوظائف أو المناصب ما كانت رواتبها جيدة على الإطلاق، إلا أنها كانت دائمة مستمرة في المركز القومي للبحوث. وكان وجود أمثال هذه المؤسسات يعني أن البحوث ما كانت مرتبطة بالتدريس في فرنسا بطريقة جعلت بنية الأنثروبولوجيا الفرنسية المؤسسية فريدة ميالة للنظر إلى الأنثروبولوجيا، ما جعلها موضع حسد الأنثروبولوجيين في البلدان الأخرى، ولكنها ذات موارد قليلة في فرنسا مقارنة بما عليه الحال في الولايات المتحدة. وكان المركز القومي للبحوث (CNRS) على وجه الخصوص مرتبطًا بمختبرات وفرق تهتم بموضوعات إقليمية، غالبًا ما كانت بينية الاختصاصات العلمية. ومن الأمثلة على ذلك ما كان يتم

في ERASME (فريق البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: في المورفولوجيا والتبادل) والذي أسس عام 1981 تحت قيادة لوي ديمون وكان يقوده دانيال دو كوبيه. ومع ذلك، كان تنسيق النشاط يذهب إلى أبعد من إقامة ندوات مشتركة، وما كان نشر كتب مشتركة أمرًا نادرًا. وعوضًا عن ذلك، فإن هذه الفرق جمعت مجموعات من باحثين أفراد ارتبطوا بالاهتمام بموضوع مشترك أو بمنطقة واحدة مشتركة. وكان ERASME استثناءً جزئيًا هنا فيما كان يشكل نوعًا ما كتابة مشتركة ويشكل أيضًا منظورًا نظريًا مشتركًا، على الرغم من أن بعض الأعضاء كانوا وبشكل واضح أكثر حماسة للعمل المشترك من آخرين(1).

وعلى الرغم من نشاطات ORSTOM، واهتمام روجيه باستيد وجورج بالانديه، كانت الأنثروبولوجيا التطبيقية محدودة في فرنسا وغير مرغوب فيها بشكل عام بين المحترفين كما بين كل الآخرين في هذه الفترة. ولكن مع ذلك فكريًا كان هناك اهتمام متزايد بالتاريخ والاقتصاد والعلوم السياسية والبيئة وارتباطها مع الأنثروبولوجيا والاستعمار، مضافة لاهتمامات مبكرة بالفكر الإنساني والاعتقاد والبنية الاجتماعية. وما كان هذا اهتمام من اتجاه واحد: فالممارسون في هذه الحقول العلمية الأخرى - مؤرخو مدارس الحوليات، على سبيل المثال - كانوا قد بدأوا أيضًا بالاهتمام بالأنثروبولوجيا. ومع ذلك فإن الفهم العام كان أن الحدود البينية بين الحقول العلمية تم الحفاظ عليها في هذه الفترة. باستثناء ما ذكرناه أعلاه، وكان هناك احتكاك بسيط بالمتاحف وهو تغير عما كان عليه الحال في مرحلة سابقة قبل أن تعطي البنيوية للأنثروبولوجيا في فرنسا هويتها القوية التي كانت مفصولة عن دراسة الثقافة المادية ودراسة أي بقايا للتخمين التطوري. وكان قد بدأ علماء الأنثروبولوجيا يتقابلون خارج المنتديات الرسمية: وكانت أول رابطة مهنية للأنثروبولوجيا في فرنسا قد أُسست في عام 1979.

كانت أنثروبولوجيا فرنسا قد عبّرت عن نفسها كسلسلة من التعزيزات

---

(1) C. Barraud, D. de Coppet, A. Iteanu and R. Jamous, *Of Relations and the Dead: Four Societies Viewed from the Angle of their Exchanges* (Oxford: Berg, 1994).

المؤسسية بعد عام 1980. وحتى ذلك الوقت، كانت البحوث حول فرنسا تقوم بشكل أساس في MATP. ومع ذلك، ابتدأت في عام 1980 مبادرة اسحق شيفا، وهو زميل لليفي ستروس في مختبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية وبعثة دراسة الأبوية الإثنوغرافية تحت رعاية وزارة الثقافة ليوسّع الدراسة الأنثروبولوجية للبلاد. ومنذ عام 1983 نُشرت مجلة *Terrain* وكُتب. وأصبحت مراكز أخرى لها الهدف نفسه موجودة الآن بما في ذلك مختبر أنثروبولوجيا المؤسسات والجمعيات الاجتماعية (LAIOS) ومركز دراسة أنثروبولوجيا الموضات المعاصرة (CAMC) ومختبر الأنثروبولوجيا الحضرية، وخارج باريس المركز الأنثروبولوجي في تولوز، ومعهد إثنولوجيا البحر المتوسط والدراسات المقارنة في إكس إن بروفانس.

كما هو شائع في القارة الأوروبية، فإن المدرسين والباحثين هم موظفون حكوميون يعملون بشكل مباشر لمصلحة وزارات معينة (منها وزارة التعليم أو وزارة البحث العلمي) أو لمصلحة الجامعات. وسواء كانت الجامعات تفتقد الاستقلال المؤسسي، وهو غير ما هي عليه الممارسة في معظم البلدان الأنكلوساكسونية، فإن تنازلات الاستقلالية الفكرية موضع جدل: وربما بشكل عام ما كان، على الرغم من أن للتعيينات في مناصب حساسة أبعاد سياسية. وبشكل عام ربما من المنصف القول إن هناك درجة من التدخل السياسي مفروضة على التعيينات الأكاديمية يمكن أن تتوقعها في فرنسا إلى حد ربما لا يمكن التسامح معها في التقليد الأنكلوساكسوني، الذي فيه الحرية الأكاديمية تقوّى بالاستقلالية الرسمية للتعليم العالي. ولكن مع ذلك، لا أحد يشك في أن هناك حرية أكاديمية حقيقية إذ يتمتع المفكرون من اليمين واليسار على حد سواء بشكل عام باحترام في فرنسا أكبر مما عليه الحال في أي مكان آخر، لدرجة أنه ليست قلة التي حصلت على مكانة نجوم في الإعلام. وبالفعل فإن القضايا الفكرية، بما فيها التي تدخل في اهتمام الأنثروبولوجيا، عادة ما تناقش في شكل حوارات علنية في وسائل الإعلام بطريقة لا يمكن تخيلها في أي مكان آخر. وتمتد هذه الشعبية إلى المجلات الأنثروبولوجية والتي تباع بشكل منتظم لجمهور القراء عبر المكتبات. وتعد المجلة الأنثروبولوجية الرائدة من دون شك مجلة *L'homme* والتي أسسها ليفي

ستروس عام 1960 ولكن أيضًا هناك مجلات مهمة مثل المجلة الأنثروبولوجية *MAUSS* و*Gaphiva* ومجموعة كاملة من المجلات الإقليمية. ومن المجلات الواسعة التغطية مجلة *Le Debat* و*Les Temps Modernes* (الأزمنة الحديثة)(2)

أنثروبولوجيا فرنسا

استكمل تأسيس مؤسسات جديدة لدراسة أنثروبولوجيا فرنسا، بالتحديد بعد ثمانينيات القرن العشرين، عملًا كان قائمًا في MATP على مدى أربعين عامًا وكان قد أناره جورج - هنري ريفيير، ولكن حتى مع تأسيس هذا المتحف في عام 1937 ما أشار إلى بداية مثل هذه الأنثروبولوجيا. وكانت الخلفية، بطبيعة الحال، في البداية الاهتمام بالفولكلور الذي سعى فان جينيت لإصلاحه، وبالذات في فترة ما بين الحرب(3). وارتبط كل منه وريفيير بمحاولة المواءمة بين الفولكلور والأنثروبولوجيا في الفترة المبكرة للحرب العالمية الثانية. لكن مسار أنثروبولوجيا فرنسا ما كان قط مسارًا مباشرًا، كما أوضحت مقالة روبرت هيرتز الصادرة عام 1913 حول الجالية المتحدثة بالفرنسية في شمال إيطاليا(4). ولقد أورد مارك أبيليه (Marc Abélès) حتى أواخر سبعينيات القرن العشرين رأيًا يرى أن الفولكلور في أوروبا ما كان يُؤخذ بشكل جدي، على الرغم من اعتباره ملائمًا للنساء(5).

لقد قامت محاولات متكررة لردم الفجوة بين الفولكلور والأنثروبولوجيا، وقد نجحوا في ذلك بشكل عام. ومن الأعمال المبكرة لمثل هذا العمل بعد الحرب، دراسة مجموعة دينية في بروفانس هي التاراسك (La Tarasque) أعدها

---

(2) M. Picone, «Observing 'Les Observateurs de l'Homme': Impressions of Contemporary French Anthropology in Context,» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 13 (1982); S. C. Rogers, «Anthropology in France,» *Annual Review of Anthropology*, vol. 30 (2001); Current Anthropology, «Anthropology in France, Present and Future,» *Current Anthropology*, vol. 21(1980), and D. Casajus, «Claude Lévi-Strauss and Louis Dumont: Media Portraits,» in: *Popularizing Anthropology*, ed. by J. MacClancy and C. McDonaugh (London: Routledge, 1996).

(3) انظر الفصل الثاني من هذا الباب.

(4) R. Hertz, «St. Besse: A Study of an Alpine Cult,» in: *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology*, ed. by S. Wilson (Cambridge: Cambridge University Press, 1913 and 1983).

(5) M. Abélès, «How the Anthropology of France Has Changed Anthropology in France: Assessing New Directions in the Field,» *Current Anthropology*, vol. 14, 1999), p. 405.

ديمون[6] التي لم يبرز كليًا بعد من عباءته كمختص في شؤون المتاحف ليصبح أنثروبولوجيًا كامل المهنية - في الواقع كانت هذه الدراسة تشكل بؤرة مهمة في أعماله حول الثقافة المادية ارتبطت بهذه المجموعة الدينية. وتبع ذلك بسرعة جهد تعاوني قام به لوسيان برنو (Lucien Bernot) مع رينيه بلانكارد (René Blancard) حول قرية في بيكاردي أسموها نوفيل[7] فحصت دراستهما معنى مجتمع محلي (جالية) في القرية والفرق عن العالم الخارجي ودرست أيضًا عوامل «موضوعية» مثل الاقتصاد ودوره في حياة القرويين. ولكن كان من الملاحظ أن كلًا من ديمون وبرنو بنيا مسارهما المهني عن طريق بحث ميداني تم خارج فرنسا، في مواقع أكثر عجائبية في جنوب آسيا، على الرغم من أن ديمون كان قد عاد لاحقًا لدراسة الأيديولوجيات الأوروبية، وبالذات الأيديولوجيات المتعلقة بقيم الفردية والمساواة.

اقترحت سوزان روجرز أن الفولكلور استمر كموضوع مهم في أنثروبولوجيا فرنسا حتى سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، آخذين في الاعتبار أن علماء الأنثروبولوجيا كانوا يؤكدون على تميّز المجتمعات المحلية الخاصة التي بحثوا فيها، والتي كانت جزئيًا مندمجة في تواريخ معينة، بما في ذلك ما يمكن أن يتم تعلمه من الثقافة المادية والأدب الشفاهي[8]. ولكن مع ذلك، قامت توليفات كبرى اعتمادًا على دراسات مسحية الأسلوب راسمة تنوعات في الزمان والمكان كانت قد استبدلت منهجيًا بدراسة ميدانية طويلة الأمد في مجتمعات محلية مفردة بحسب التقليد الأنثروبولوجي المعتاد. وفوق كل ذلك، كانت دراسة الثقافة المادية والأدب الشفاهي وكذلك دراسة الوثائق التاريخية قد استكملت بمفاهيم جديدة مأخوذة من التيار العام للأنثروبولوجيا، وبالذات، في سياق القرابة والطقوس، التي نفسها ساعدت في جذب أنثروبولوجيا فرنسا إلى التيار العام في ذلك الوقت. لهذا درس فرانسواز زونابند تاريخ قرية في بروجندي (Burgundy)،

(6) L. Dumont, *La Tarasque: Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique* (Paris: Gallimard, 1951).

(7) L. Bernot et R. Blancard, *Nouville: Un village français* (Paris: Institut d'ethnologie, 1953).

(8) S. C. Rogers, «Anthropology in France,» *Annual Review of Anthropology*, vol. 30 (2001).

في القرن العشرين[9] بينما سعت مارتين سجلان (Martine Segalen) لأن تؤسس وجهة نظر عن الحياة الريفية الفرنسية من خلال وثائق تعود إلى القرن التاسع عشر[10] وتعود إلى القرن الثامن عشر في دراسة منفصلة قامت بها في مقاطعة برنيتاي الدنيا[11]. وكانت سجلان قد بَنَت تبصراتها على بحث عام لتاريخ الأسرة نُظِر إليه أنثروبولوجيًا[12] وكانت فيها تجادل ضد وجهة النظر المتعارف عليها بأن الأسر قد تدهورت من حيث الحجم والأهمية كنتيجة لعمليات التصنيع والتحضر وضغوط مدنية أخرى عوضًا عن أن تكون قد بقيت متنوعة ودينامية. ونظرت أيضًا بصورة أنثروبولوجية في المجتمع المعاصر بشكل أكثر عمومية[13] ومثل هذا البحث يتقاطع بشكل واضح مع أسلوب تاريخ مدرسة الحوليات.

أما في ما يخص الطقوس، ربما كان البحث الرائد الذي أعدته دراسة جين فافريه سعادة (Jeanne Favret-Saada) عن الشعوذة في منطقة ريفية في شمال غرب فرنسا، والذي أخفت هويته بتسميته منطقة بوكاج[14]. ومع ذلك بينما حددت في أحد مستويات بحثها مكان الإيمان بالشعوذة في إطار النظام العام للإيمان المحلي والممارسة المحلية في أسلوب كلاسيكي شمولي، بل وحتى الادعاء برؤية أمثال هذه الاعتقادات على أنها أكثر فائدة من الطب النفسي لمعالجة الأصول النفسية، وفي مستوى آخر كانت تقدم صورة لمجتمع محلي في حالة أكثر من مجرد أزمة روتينية، مع رجال دين شباب يرفضون «إزالة شعوذة» المتضررين كما كان يفعل أسلافهم. وربما كانت حقيقته أن العديد من هذه الدراسات كانت في مقاطعة

---

(9) F. Zonabend, *The Enduring Memory: Time and History in a French Village* (Manchester. U.K.: Manchester University Press, 1984).

(10) M. Segalen, *Love and Power in the Peasant Family: Rural France in the Nineteenth Century* (Oxford: Blackwell, 1983).

(11) M. Segalen, *Quinze générations de Bas-Bretons: Parenté et société dans le pays bigouden Sud, 1720-1980* (Paris: Presses universitaires de France, 1985).

(12) M. Segalen, *Historical Anthropology of the Family* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

(13) M. Segalen, *L'Autre et le semblable: Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines* (Paris: Presses du CNRS, 1989).

(14) J. Favret-Saada, *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

بريتاني، المعروفة بثقافتها السلفية «القديمة»[15] وبدراسة بينية الحقول العلمية ودراسة طولية لقرية واحدة كان قد درسها إدغار مورين[16] كانت تمثل بحثًا لاواعيًا كما هو عجائبي داخل فرنسا نفسها.

ربما لهذا السبب كان بحث فافريه سعادة استثناء جزئيًا لادعاء روجرز بأن علماء الأنثروبولوجيا الفرنسيين لفرنسا نفسها كانوا شغوفين بتكرار وجهة النظر السوسيولوجية المعيارية أن المجتمعات المحلية الفرنسية كانت تتفكك تحت الضغوط الحديثة القائمة، وكان علماء الأنثروبولوجيا يسعون عوضًا عن ذلك للتأكيد على حيوية تلك المجتمعات المحلية وتوحدها في حد ذاتها. لقد قاد هذا العديد على تجنب الدراسات الريفية والفلاحية كليًا لمصلحة القيام بدراسة المناطق الحضرية ودراسة الصناعة[17] ودراسة المحطة النووية في نورماندي وعلاقتها بالمجتمع المحلي ودراسة النخب[18] والسياسة المحلية[19]. لكن حيث كان هناك تغير اجتماعي سريع وحركة كانت هنا أيضًا في حدود على صيغة وأسلوب معيار الدراسة، ولهذا كانت بعض الدراسات دراسات تعاونية وغالبًا كانت عبارة عن مشروعات متعددة الحقول العلمية تشمل دراسة قرية محددة[20]. ومع ذلك فإن هذه المحدوديات زادت بشكل عام موضحة الحصول على أنثروبولوجيا عامة أيضًا. ويصعب الآن القول بوجود فاصل بين الأنثروبولوجيا في الخارج وأنثروبولوجيا داخل الوطن، وهذا الوضع يشبه حالة زملائهم في أماكن أخرى من أوروبا، وفي بعض الحالات هذا الفاصل أقل. وكانت زونابند قد لفتت الأنظار لتنوع الدراسات المعروضة في فرنسا، حتى بين مناطق متجاورة،

---

(15) A. Burguière, *Bretons de Plozévet* (Paris: Flammarion, 1975).

(16) E. Morin, *Plodemet* (London: Allen Lane, 1977).

(17) F. Zonabend, *The Nuclear Peninsula* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

(18) B. Le Wita, *French Bourgeois Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

(19) M. Abélès, *Quiet Days in Burgundy: A Study of Local Politics* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1991).

(20) F. Zonabend, «France 2: Les recherches sur la France,» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. par P. Bonte et M. Izard (Paris: Presses universitaires de France, 1991).

ما يجعل وجود نظرة عولمية «للثقافة الفرنسية» أمر إشكال بشكل عميق[21]. وكان هذا يشكل القوة والمخرج الذي لا محيد عنه لتطبيق المناهج الأنثروبولوجية في السياق المحلي الأوروبي.

لقد قام العديد من علماء الأنثروبولوجيا من غير الفرنسيين بدراسات ميدانية في فرنسا أيضًا[22] ولكن مع ذلك، منذ فان جينيت، الذي قام ببحوث في أرجاء أوروبا كافة، كان علماء الأنثروبولوجيا الفرنسيون بطيئين في القيام ببحوث في أماكن أخرى في القارة الأوروبية، وإن كان هذا في حالة تغير[23]. ومؤخرًا قام أبيليه[24] وارين بيليه[25] ببحوث حول مؤسسات الاتحاد الأوروبي.

لاكان: إعادة الحيوية للتحليل النفسي

كان العديد من الباحثين الميدانيين (منهم روجيه باستيد وجورج ديفيرو وبرنارد جويرات ورينيه جيرار) قد تأثروا بالتحليل النفسي، إما في شكل خليط مع البنيوية وإما في شكل متعارض معها. وبعيدًا عن اهتمامات كل من باستيد وجويرات بيونغ، فإن معظم التأثير هنا كان نابعًا من فرويد. ولكن مع ذلك، الأمور أخذت في التغير مع ظهور أعمال جاك لاكان (1901-1981) وهو محلل نفسي خاص كان له تأثير واسع على الأنثروبولوجيا في فرنسا وفي أماكن أخرى، امتدت على وجه الخصوص عن طريق محاضراته العامة، التي كانت تجذب أعدادًا غفيرة من الحضور تصل إلى المئات. وعلى الرغم من أن نقطة انطلاق لاكان كانت

---

(21) المصدر نفسه.

(22) S. Delamont, *Appetites and Identities: An Introduction to the Social Anthropology of Western Europe* (London: Routledge, 1995).

(23) B. Vernier, *La Genèse sociale des sentiments: Ainés et cadets dans l'île grecque de Karpathos* (Paris: École des hautes études en sciences sociales, 1991).

حول القرابة في جزيرة كرباتوز اليونانية.

(24) M. Abélès: *La Vie quotidienne au parlement européen* (Paris: Hachette, 1992); «La Communauté européene: Une perspective anthropologique,» *Social Anthropology:* vol. 4 (1996), et *Un ethnologue l'assemblée* (Paris: Odile Jacob, 2000).

(25) I. Bellier, «Moralité, language et pouvoirs dans les institutions européenes,» *Social Anthropology*, vol. 3 (1995), and I. Bellier and T. M. Wilson, eds., *An Anthropology of the European Union: Building, Imagining, and Experiencing the New Europe* (Oxford: Berg, 2000).

بحوث فرويد الدائمة، فإنه كان معارضًا قويًا للتوجه الطبي للتحليل النفسي في الولايات المتحدة وأسقط وجهة نظره على هذا الحقل العلمي وجعله أقرب إلى الفلسفة، وقدم وجهة نظر أكدت على متعة الاستشفاء الذي يقدمه المحلل النفسي عوضًا عن جانب العلاج. فلقد رفض منظور فرويد القائل بالتمييز بين دوافع الفرد الغريزية المقموعة في الطفولة، والسلوك الموافق عليه اجتماعيًا الذي يتم تعلمه كبديل عنها ما جعل الفرد لهذا متشظيًا دائمًا. وفي مكان ربط فرويد بين التوتر النفسي والاحتياجات المحبطة، افترض الرغبة التي لا يمكن أبدًا أن يعوضها.

على الرغم من ذلك، طوّر لاكان نظرية فرويد من خلال التأكيد على تأثير اكتشاف الطفل بأنه فرد منفصل عن الآخرين وعن العالم بشكل عام مستوعبًا ذاته على أنها مرتبطة بأمه في البداية، وهي مرحلة «متخيلة»، فإن الطفل عندئذ يمر بمرحلة «مرآة» عندما يكون انعكاس صورته يجعلها على دراية بذاتها ولكن ليس بالعالم. ويلي ذلك المرحلة «الرمزية» أي مرحلة انفصال الطفل عن أمه عن طريق أبيه، تلك الأزمة التي عن طريقها يتعلم الطفل ربط سلطة أبيه، المعبّر عنها عن طريق اللغة، بحاجته الخاصة إلى أن يتظاهر بالتكيف مع تلك السلطة.

كان لاكان قد تأثر أيضًا باللسانيات السوسيرية البنيوية حتى أنه كان يرى أن اللاوعي ما كان مرتبطًا بالعشوائية والفوضى ولكنه بنيوي، وإضافة إلى ذلك أنه متأثر أيضًا بالثقافة بالقدر نفسه الذي هو متأثر بالرغبات الفردية. ولقد قاده هذا أن يأخذ باهتمام نسبوي الثقافة وتأثيرها في اللاوعي. فلقد كان يؤمن بأن اللاوعي معروف فحسب عن طريق اللغة والتي تقودنا إلى النسبية. وإحدى النتائج هي كيف يتكلم المرضى، وهذا أمر مهم في التشخيص العلاجي بقدر ما يقوله. والتأثير المتبادل بين البنيوية وهذا الشكل من التحليل النفسي قاد إلى بعض التعاون بين أتباع لاكان وليفي ستروس حول تحليل الأسطورة. وكان هناك تأثير آخر من طرف آخر من سوسير، كان استبدال لاكان لما عزاه فرويد إلى بعض شروط التحليل النفسي وهو خلط المريض بين الكلمة والشيء مع مفهوم التشوش والخلط بين الدال والمدلول، والذي يشكل أساس النظرية السيميائية. فبالنسبة إلى لاكان، اللاوعي هو مجال الدال فحسب، والوعي هو ما يربط الدال بالمدلول، بالقدر نفسه الذي جعل فرويد يضع مجال التقديم في الوعي. لكن بالنسبة إلى

لاكان، بقدر ما كانت الدوال لسانية فإنها أيضًا ثقافية بشكل غير غامض[26]. ولقد طبقت نظريات لاكان، بالوتيرة نفسها، لتحليل انفجار العنف في يوغوسلافيا في تسعينيات القرن العشرين[27].

كان تأثير التحليل النفسي اللاكاني قويًا على وجه الخصوص في أعمال فيليكس جاتاري، الذي توافق مع الفيلسوف الفوكوي، جيل ديلوز، ليوسّع محاولات لاكان في دمج التحليل النفسي بالثقافة، الذي أدى إلى رفضهم تفسير فرويد لعقدة أوديب للنفس كليًا. وعوضًا عن ذلك، وفي شكل تحول ما بعد الحداثي، احتفلوا بتشظي النفس - التي نظر إليها فرويد وحتى لاكان إلى حد ما على أنها مرضية - بقدر ما هي تحريرية. إضافة إلى ذلك، وعلى الرغم من أن فرويد ولاكان ركزا على الأسرة النواة، بوصفها مكان هذا التشظي والصراع، فإن ديلوز وجاتاري أشارا موضحين إلى أن الشكل الاجتماعي ما كان عامًا، وهو اعتبار قوّى المقاربة النسبوية، الثقافية للتحليل النفسي الذي قدمه لاكان. وهكذا فإنهما جعلا إحساس لاكان أكثر حدة في القول إن الثقافة تتدخل في اللاوعي ولهذا فإنها ليست معزولة كليًا في أعماق النفس. وكنتيجة لذلك، فإن السلوك متجذر ليس في الذكريات المقموعة للطفولة فحسب، كما هو الحال في الأرثوذكسية الفرويدية، ولكن في العالم الذي حولنا أيضًا. وبالفعل ليس هناك انفصال بين سلوك الطفولة والنضج بالنسبة إلى ديلوز وجاتاري . ولقد انتقدوا أيضًا اتجاهات أخرى، وبالذات الاتجاهات الماركسية والبنيوية. فعارضوا أولًا: عمومية الرموز التي أكد عليها ليفي ستروس، مقترحين أن فاعلية الرموز كانت المهمة وليست وظائفها أو معناها. وثانيًا: ادّعوا أن الماركسية نظرت إلى الطبقة العاملة على أنها كتلة غير متباينة ورخوة بينما هي في الحقيقة كانت متشظية في العديد من الجوانب وقادرة على الثورة وتدمير النظام.

---

(26) J. Lacan: *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968), and *Écrits: A Selection* (London: Routledge, 1977); E. Kurzweil, *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault* (New York: Columbia University Press, 1980), chap. 6, and R. Ferrell, *Passion in Theory: Conceptions of Freud and Lacan* (London: Routledge, 1996).

(27) G. Bowman, «Xenophobia, Fantasy, and the Nation: The Logic of Ethnic Violence in Former Yugoslavia,» in: *The Anthropology of Europe: Identities and Boundaries in Conflict*, ed. by V. Goddard [et al.] (Oxford: Berg, 1994).

كما قال ماركس، أحد مصادر التدمير هو بالتأكيد تناقضات داخل الرأسمالية، ولكن بالنسبة إلى ديلوز وجاتاري كان هذا لا يعني الآن الإنتاج، كما هو الحال بالنسبة إلى ماركس، وإنما يعني ميل الرأسمالية لرغبات متعددة نحو السلع الاستهلاكية من أجل أن تظهر نفسها في كينونتها (انظر أيضًا جون بودريار، أدناه). ولقد فتح هذا بالفعل فضاءات جديدة، يمكن أن تستخدم بشكل تدميري[28]. هذا يستدعي أعمال جوليا كريستيفا حول استخدام اللغة لتهميش المرأة والذي ربما كان ردة فعل مقاومة لهذا الموقف عن طريق كتابتها نفسها. والإصرار على أن الجندر أمر اجتماعي وليست أمرًا طبيعيًا هاجمت كريستيفا الحدود فاصلة الرجال عن النساء وإخضاع النساء للرجال كبنية هيمنية ينبغي أن تُحل. وهذا يستدعي ملاحظة لاكان بأن المرحلة القضيبية لا تفصل الرجال عن النساء وإنما تجمعهما. وفي تحليلها النفسي، أكدت ليس فحسب على دلالة ما قبل عقدة أوديب ولكنها أكدت أيضًا على الأم في الأسرة الأوديبية وهي استمرارية لمنظور ميلاني كلاين (Melanie Klein) عوضًا عن منظور فرويد نفسه[29]. وفي ساحة أخرى مختلفة تمامًا، سعت لتحديد الروابط بين الهوية الفرنسية والقيم الكونية[30] كما كان يفعل ديمون من داخل إطار البنيوية.

من بين التحولات التي قدمها ديلوز وجاتاري كان عكس معيار منوال مورغان التطوري، وهو عكس وضع البشر قبل المحدثين على أنهم أعلى في «الحضارة». وهذا الميل، نجده أيضًا في بحوث عدد من الفوضويين والباحثين الميدانيين ممن هم ضد الدولة وبالذات عند بيير كلاسترز، وجاك ليزو واللذين عملا على مجموعة أمريندیان (Amerindian)، فكلاسترز الذي كان قد ولد في عام 1934 ومات في حادثة سيارة في فرنسا عام 1977 كان مدير بحوث وأستاذًا

---

(28) G. Deleuze and F. Guattari: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (London: Athlone, 1984), and *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (London: Athlone Press, 1988), and M. Augé, *The Anthropological Circle: Symbol, Function, History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

(29) J. Kristeva: *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (New York: Columbia University Press, 1980), et *Étrangers à nous-mêmes* (Paris: Fayard, 1988).

(30) J. Kristeva, *Nations without Nationalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

للدين ومجتمعات هندية في أميركا الجنوبية في EPHE. وكان تلميذ ألفرد ميترو وليفي ستروس، وكان قد ذهب إلى الباراغواي في ستينيات القرن العشرين ليدرس مجموعات التوبي جوراني (Tupi Gurani)، الذين كانوا، بحسب رؤيته، قد وصلوا إلى نقطة تفكك اجتماعي[31]. وانعكس هذا التأثير على ميترو الذي بالنسبة إليه فتح التفكك والانحلال أفضل وجهة نظر لمجتمع ما. ولقد قادته فوضوية كلاسترز إلى رفض الفكرة المتمركزة على الإثنية والقائلة إن الدولة كانت ضرورة تطورية، عوضًا عن ذلك، طوّر وجهة نظر تقول بأن المجتمعات الميريدية عبارة عن مجتمعات خالية من الصراع، وهي وجهة نظر وجدت وبشكل متكرر، على أنها فكرة رومانسية وغير واقعية[32]. ومع ذلك فإنه حتى بالنسبة إلى كلاسترز كانت القيادة منخرطة في تبادل منافع بين القائد والأتباع. وهي نقطة أبرزها ليفي ستروس في كتابه **المدارات الاستوائية الحزينة**[33]. لهذا ما كانت السياسة بنية فوقية، كما هو الحال عند ماركس، وإنما بنية في حد ذاتها، معطية المجتمعات الميريدية الخيار في رفض القوة والدولاتية، وفي حالة جماعات التوبي - جور، كتب كلاسترز: هذا التجنب تم الوصول إليه عن طريق هجرات خففت من ضغط السكان الذي كان من الممكن أن يصنع دولة لا محالة[34].

كان بحث ليزو (Lizot) الرئيس حول اليانومامي (Yanomami) أنه ربما هو الشعب الذي دُرس أكثر من أي شعب آخر في أميركا الجنوبية. وبينما كان الأنثروبولوجي الأميركي نابليون شاغنون (Chagnon) مهتمًا دائمًا بعزل المبادئ البنيوية لثقافة اليانومامي والتنظيم الاجتماعي، كان ليزو وصفيًا بشكل أدق، إذ في معظم الأجزاء كان يتم تحاشي التمديدات النظرية مثلما كان الحال عند برنو وجورج كوندوميناس. ومع ذلك فإنه أكد على ضعف النظام السياسي، الذي تسبب فيه وسبّب العنف الذي أصبح الفرد اليانومامي مشهورًا به والذي يعزى

(31) P. Clastres, *Chronicle of the Guayaki Indians* (New York: Zone Books, 1972 and 1998).

(32) M. Colchester, «Les Yanomami, sont-ils libres?: Les Utopias amazoniennes, une critique: A Look at French Anarchist Anthropology,» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 13 (1982).

(33) C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (London: Jonathan Cape, 1973).

(34) P. Clastres, *Society against the State: Essays in Political Anthropology* (New York: Zone Books, 1987).

بشكل كبير إلى طلب علاقات جنسية. وهذا بشكل ضمني يتعارض مع وجهة نظر كلاسترز عن مجتمع الميرنديين باعتباره مجتمعًا خاليًا من الصراع. تحاشى ليزو شرح شاغنون المادي للحرب لمصلحة وجهة نظر بنيوية بوصفها نوعًا من تبادل يميل نحو التوازن[35]. وكما هو الحال في كتاب كلاسترز **سجل تاريخي لهنود الجوياكي** (Guayaki)[36] مع ذلك، فإنه سرد جزئي وصفي، لحكايات اليانومامي أعده ليزو[37] يشرف على ما هو أدبي، ويهتم بشكل أساس إلى السماح للإثنوغرافيا أن تتكلم على نفسها، ولا يحتوي أي من الكتاب على إشارات مرجعية. وعلى الرغم من أن كلاسترز وليزو كانا يريان المجتمعات غير الصناعية على أنها غنية بالضروريات الأساسية، فإنها انتُقدت لعدم اهتمامها بتأثير الاحتكاك الأوروبي، فعلى سبيل المثال، يرى ماركوس كولشستر (Marcus Colchester) أن الثراء المفترض في هذه المجتمعات له علاقة كبيرة بالأدوات المعدنية التي تم الحصول عليها من الأوروبيين[38] بينما لفت بارثلومي دين (Bartholomew Dean) إلى الاهتمام إلى هذه التبعات المفصولة والمتطرفة على قدرة الفلاحين البيض الاستغلالية وبسبب «ترويج» علماء الأنثروبولوجيا - أي، أن تلك الشعوب الأهلية الداعمة عمليًا كانوا في انخراط الفلاحين بالعالم الحديث.

فوكو وبورديو: الدوركهايمية الجديدة؟

ما زال الاستشهاد بأدبيات علماء الأنثروبولوجيا كبيرًا اليوم، فمن بين كل المفكرين الذين أنتجتهم فرنسا في فترة ما بعد الحرب، هناك كاتبان على وجه الخصوص يظهر أنه كان لهما تأثير طويل الأمد على الأنثروبولوجيا هما ميشيل فوكو (1926-1984) وبيير بورديو (1930-2002) والاثنان بالإمكان أن

(35) J. Lizot, «Words in the Night: The Ceremonial Dialogue, One Expression of Peaceful Relationships among the Yanomami,» in: *The Anthropology of Peace and Nonviolence*, ed. by Leslie Sponsel and Thomas Gregor (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1994).

(36) Clastres, *Chronicle of the Guayaki Indians*.

(37) J. Lizot, *Tales of the Yanomami: Daily Life in the Venezuelan Forest* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

(38) M. Colchester, «Les Yanomami, sont-ils libres?: Les Utopias amazoniennes, une critique: A Look at French Anarchist Anthropology,» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 13 (1982).

يدمجا في التقليد الدوركهايمي، وإن لم يكن أي منهما بل ولا حتى جمهورهما كان يميل قط إلى الادعاء بذلك. فبالتأكيد لكل منهما فروقاته مع هذا التقليد وكذلك فروقاتهما أحدهما عن الآخر. وبورديو على وجه الخصوص مشهور بنظريته عن الممارسة، التي تميل نحو ماكس فيبر.

هناك محاولات سعت مؤخرًا لقراءة كل من دوركهايم وفوكو عن طريق بعضهما لبعض وبالذات في مجلد حرره مارك كلايدز[39] مركزًا على موضوعات التعليم والعقاب. وزميل كلايدز البريطاني مايك جين (Mike Gane) كان قد كتب من قبل عن كتاب فوكو **الانضباط والعقاب**[40] بوصفه «مساهمة متأخرة من مساهمات التقليد الدوركهايمي»[41] ومن الواضح أنه بصورة عامة هناك خطوط توازٍ قريبة بين مواقف كل من فوكو ودوركهايم والنظرية المباشرة، وإن لم يكن الأمر كذلك بخصوص منهجياتهما وأقوالهما النهائية أو مقاربتهما الأساسية. ولكن مع ذلك ما كان فوكو دائمًا مفكرًا أصيلًا يفضل ذكر التأثيرات الأخرى، وبالذات تأثير نيتشه عن القوة ومفكرين ألمان آخرين، وكذلك اقتراحات جاستون باشلار حول «انقطاعات» أو «القطائع الكونية» (نسبة إلى توماس كون) بين بُنى المعرفة التي ميزت تاريخ العلوم[42].

كان فوكو طوال مساره المهني مهتمًا بالانحراف ومهتمًا بكيف كان يُعرف اجتماعيًا ومن كان يعرفه في المجتمع ومن كان يصلحه، وغالبًا ما كان الناس أنفسهم والمؤسسات نفسها يعملون في كل هذه العمليات. وفي الحقيقة أي مؤسسات، سواء كانت المستشفى، أو العيادة، أو المصحة النفسية، أو السجن، أو المدرسة، أو الكنيسة، أو الوحدة العسكرية، أو مكان العمل، بل حتى مكتب

---

(39) M. S. Cladis, *Durkheim and Foucault: Perspectives on Education and Punishment* (Oxford: Durkheim Press, 1999).

(40) M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage, 1977).

(41) M. Gane, «Introduction: Emile Durkheim, Marcel Mauss, and the Sociological Project,» in: *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, ed. by M. Gane (London: Routledge, 1992), p. 4.

(42) M. Foucault: *The History of Sexuality* (New York: Pantheon, 1978), vol. 1; *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage, 1979); *The History of Sexuality* (New York: Pantheon, 1984), vol. 2 and 3, and *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (London: Routledge, 1997).

التأمينات الاجتماعية - يمكن النظر إليها باعتبارها مكان الانضباط والسيطرة وفي النهاية العقاب من طرف أولئك الذين غالبًا ما عينوا أنفسهم كسلطات اجتماعية فوق الآخرين، الذين هم بحظوتهم. وبالفعل، فإن أي نوع من العلاج أو التداوي كان يشمل سيطرة وقوة من طرف خبراء عينوا أنفسهم، وعلى الأقل من طرف اختصاصيين، يعملون على ذوات إنسانية، وفي النهاية على أبدانهم. بالنسبة إلى فوكو، حتى إنّ الاحتفال بالفروق الجنسية ما كان يعتبر انحرافًا، مثل المثلية الجنسية، كانت من طرف علماء الجنس الذين عينوا أنفسهم بأنفسهم كانت في الواقع مجرد شكل آخر من الضبط الاجتماعي، كان ينتج معيار في مقابل ما يمكن أن يحكم عليه بوصفه يمثل «السلوك المعياري».

لهذا، كما هو حال دوركهايم وماركس أيضًا، كان فوكو مهتمًا بالأسس الاجتماعية لضبط الفرد وكان يميل إلى ربط الانحراف بما أسماه دوركهايم التضامن السلبي. وكما هو الحال عند دوركهايم، فإن الأفراد عنده كانوا يفتقدون الفاعلية أو الإرادة بعيدًا عن الانحراف الذي وضعهم خارج المجتمع وما كان مهتمًا بالواقع الفعلي للعلاقات الاجتماعية فحسب، وإنما كان مهتمًا أيضًا في التمثلات الجماعية التي كانت تخفي أيديولوجيًا ذلك الواقع. ولكن على خلاف دوركهايم، الذي كان بشكل عام إيجابيًا إزاء النظام الاجتماعي، كان فوكو يرفض السيطرة التي كان يقتضيها، ناظرًا إليها على أنها مجرد القوة التي تعطي القلة السيطرة على الكثرة، وليس التضامن الاجتماعي كما زعم مُبدعة لمصلحة الكل. وفي الوقت نفسه، كان يعتبر الانحراف ليس على أنه حالة مرضية ولكن على أساس أنه حالة معيارية اعتيادية. وكان هذا جزئيًا لأن الانحراف كان يُعرف أيديولوجيًا ولهذا ما كان يمكن قط أن يكون ثابتًا موضوعيًا: فما كان اعتياديًا يومًا ما قد يُعاد تعريفه بوصفه انحرافًا في الغد والعكس صحيح (كما هو الحال مع نتائج الثورة الجنسيّة) وكان هذا يعني أن أولئك الذين عرفهم المجتمع كمنحرفين كانوا في الحقيقة أفرادًا مضطهدين يعانون استبعادًا مزاجيًا. ويظهر أن هناك مرجعية هنا لحاجة إلى أي مجتمع لاستخدام الانحراف بشكل دائم كوسيلة لتعريف المعايير المقبولة ولتزويد الذات بكل من حدود وهوية. وإذا ما أخذنا في الاعتبار هذا الاتجاه السلبي نحو السيطرة الاجتماعية، فإن رؤية فوكو يمكنها في النهاية أن تكون رؤية يأسه فحسب. وحتى وإن كانت هذه الرؤية قد تبنت نهاية غامضة

للعلم والتي ما أصبح عليها، فإنه مع القانون، هي الأداة الرئيسة لإنتاج الانضباط في المجتمع الحديث، ويظهر أيضًا أنه كان يعتقد أنه طالما البشر كانوا اجتماعيين، فإنهم دائمًا سيكونون معرضين لأنظمة مزاجية من السيطرة الانضباطية من نوع أو آخر.

لهذا فإن المجتمع قد عرّف كلًا من الانحراف والمعيارية القياسية. لكن ما كانت أنظمة الانضباط تُنفّذ من الخارج. إذ كانت وبشكل متكرر مستنبطة من طرف من جعلوها موضوعًا لهم، الذين لهذا أصبحوا يضبطون أنفسهم بها. وكان هذا الموقف تعززه في العالم الحديث - استمرارية وشمولية المراقبة والمتمثلة الآن بحسب الانفجار المتأخر عن طريق كاميرات المراقبة في مركز المدينة بوصفه شكلًا حديثًا من أشكال التغطية الشاملة (panopticon). ولقد كانت هذه العمليات الانضباطية تتم بحسب ما أسماه فوكو بالبنى المعرفية أو التشريعات المعرفية، سواء كانت إشارات دينية أو قانونية أو علمية أبدعها خبراء عينوا أنفسهم بطريقة يظهر أنها طبيعية ومحايدة. وفي الحقيقة أنها جميعها، من دون استثناء، أدوات لسيطرة القوة، وهي أدوات اعتباطية أيديولوجية أبدعت الانحراف ذاته الذي يعرفونه بوصفه يتطلب فعلًا إصلاحيًا أو علاجيًا. وبالفعل في النهاية، وعلى الرغم من ادعاءاتهم العقلانية، فإن كلًا من القانون والعلوم كانا مؤدلجين كالدين[43] وينطبق هذا بشكل مشابه على العلوم الاجتماعية، وبحسب ذلك فإن فوكو استبعد كل المدارس الفكرية الأخرى في الحياة الفكرية الفرنسية المعاصرة - من ماركسية ولاكانية ووجودية وبنيوية - بوصفها أيديولوجيات.

على الرغم من رفض فوكو الكلي أنه كان بنيويًا، فإن هناك تشابهات واضحة في عمله مع تلك المدرسة، وبالذات مع مفهوم البنى الفكرية التي أسستها أيديولوجيا مختبئة عن الذوات، ولكن أيضًا سلسلة التناقضات الزوجية التي عمل بها، مثل المرض والصحة والصحة العقلية والجنون والفوضوية والانضباط وكذلك كطبيب ومريض وأستاذ وطالب، ومفتش وعامل وقاضٍ وسجين وهلم جرًا. ولم يقارب فوكو فقط اللغة بوصفها بنية أخرى، فلقد استخدم لغة البنيوية،

---

(43) A. Comte, *System of Positive Polity* (New York: Hill, 1973).

من دال ومدلول. ومن ناحية أخرى على غير شاكلة بنيوية ليفي ستروس، كانت منهجية فوكو تاريخية إلى حد كبير، سواء في الاستخدام الكثيف لوثائق فعلية وفي التغيرات التي تتبعها بين بنًى معرفية تاريخية كان قد فصلتها «القطائع العلمية» الكونية والباشلارية. لكن فوق كل ذلك، فإن رفضه للقوة والبنى التي تستخدمها كان راديكاليًا وربما كان حتى أكثر عمقًا مما تركه تأثير ماركس وروسو وتركه علماء الأنثروبولوجيا عن طريق تأكيدهم على الطبيعة الأيديولوجية حتى لبُناها الخاصة للمعرفة الانضباطية. ومن بين أشباه أخرى، كان فوكو من بين أولئك المسؤولين عن الميل ما بعد الحداثي لرؤية المشروع الأنثروبولوجي على أنه مشروع ساقط بشكل يائس ولهذا فإنه مشروع مستحيل بسبب العلاقات غير المتساوية في نهاية الأمر للقوة بين إخباريين وعلماء أنثروبولوجيا يصدرون الكلام نيابة عنهم[44].

بعض القضايا التي أثارها فوكو نجدها أيضًا في بحوث بورديو وبالذات في بحوثه عن التعليم في فرنسا التي كان يراها وسيلة لإعادة إنتاج اللامساواة في كل جيل، حتى مستوى المرحلة الجامعية. فعلى الرغم من أن التعليم مقدم بوصفه نشاطًا محايدًا يقدم فرصًا متساوية للجميع، فإن بورديو رآه أداة برجوازية للقوة وللدمج والاستبعاد الاجتماعي والسياسي قائم على تراكمات مستمرة لنوع خاص من رأس المال الثقافي، غالبًا ما تستبعد الطبقات الدنيا بشكل متكرر طوعي. و«العنف الرمزي» هذا نجده ماثلًا كبديل للعنف وفي تطبيعه الأيديولوجي للقوة يذكّر المرء بماركس واستبطانه للأيديولوجيا عن طريق المحرومين منه ما يستدعي فوكو. وبالعكس، بعض بحوث بورديو المتأخرة، حول مفهوم الذوق بوصفه يشكل معًا رأس مال ثقافيًا ويقدم أساسًا لتحديد من يمكنه أن يسحب بورديو بشكل أقرب لاهتمام فيبر في التفريق بين الطبقة والمكانة الاجتماعية[45].

ولد بورديو عام 1930، في أسرة برجوازية متواضعة في مجتمع ريفي في جنوب فرنسا، ويمكن أن يُقال إنه تحمل ميل الجوانب المهيمنة للتعليم الذي

---

(44) Cladis, *Durkheim and Foucault: Perspectives on Education and Punishment*, and Kurzweil, *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault*.

(45) P. Bourdieu: *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984); *Homo Academicus* (Cambridge, U. K.: Polity Press, 1988), and *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology* (Cambridge, U. K.: Polity Press, 1990a).

هو نفسه سيقوم لاحقًا بوصفه. وبالفعل تحدث دابوراه ريد داناهيه وجهة نظره مؤخرًا[46] إذ أظهر كيف أن الناس في مجتمع محلي في فرنسا الريفية يتجاوزون سرد التربويين من بينهم.

على الرغم من أصوله المتواضعة في ما يتعلق بامتلاك متطلبات رأس المال الثقافي، ارتفع بورديو ليصبح أستاذًا بارزًا في علم اجتماع فرنسا في العقود المتأخرة وبقي في هذا المنصب حتى وفاته عام 2002. وكان دائمًا من الصعب تصنيفه، إذ وضِع كما لو كان بين ماركس وفيبر ودوركهايم في عالم كان لدرجة كبيرة من صنعه الخاص. فسنواته الأربع في الجزائر، جزئيًا في الجيش، أعطته تذوقًا للبحث الأنثروبولوجي الميداني[47] وشكلت كتاباته المتأخرة. وعلى الرغم من أن بحوثه الإثنوغرافية حول الجزائر ما كانت استثنائية، كان عليه أن يقوم ببحوث ميدانية إضافية في موطنه في البيرن (Bearn) ولقد دمجت جميعها لاحقًا في كتاباته النظرية مع ما توصل إليه من نتائج في مسوح سوسيولوجية مختلفة غالبًا ما تمت مع زملائه أو تلاميذه[48] وما يوثق أوضاع المجموعات التابعة في فرنسا المعاصرة.

ويميل نقاد بورديو إلى وجود تدخلاته في البيانات التي تم جمعها على أنها سطحية وغير منتظمة. ولكن مع ذلك، كان البحث الميداني مهمًا لعمله. ولقد أرته الجزائر أن ذوي الأقدام السوداء أو الفرنسيين الجزائريين، كانوا بصورة ما محصورين داخل سياق الصراع بوصفهم سكانًا عربًا، ما قادهم إلى معارضة كل من فرانز فانون واليسار الفرنسي حول هذه القضية. هذا وكتاباته السياسية المعارضة المبكرة للستالينية ينبغي أن تدل على ضرورة التنبيه بخصوص محاولات متأثرة ترميه بالماركسية، لكن ربما كانت الجزائر هي توضيحًا مبكرًا له

---

(46) D. Reed-Danahay, *Education and Identity in Rural France: The Politics of Schooling* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

(47) P. Bourdieu: *The Algerians* (Boston: Beacon, 1962), and *Algeria 1960: The Disenchantment of the World; The Sense of Honour; The Kabyle House, or, the World Reversed: Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

(48) P. Bourdieu and J.-C. Passeron, *The Inheritors: French Students and Their Relation to Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), and P. Bourdieu [et al.], *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society* (Cambridge, U. K.: Polity Press, 1999).

بالعوائق الاجتماعية على فاعلية الفرد. فلقد رفض وجودية سارتر بينما كان يقبل ضرورة تأمل علم الاجتماع الواعي بالقضايا الخلقية[49]. تغزل مبكرًا بالبنيوية، في خلال فترة تمثلت في تحليله الشهير للمنزل القبايلي[50] قبل الابتعاد عن الارتباط اللصيق بتلك المدرسة.

وأشهر أعمال بورديو وأكثرها تأثيرًا بالتأكيد على المدى الطويل، لأنه يمكن بشكل عام تطبيقها، هي كناية عن نظرية الممارسة[51]. وهي محاولته للمواءمة بين البنية والفاعلية الفردية، كما الحال بين فيبر وتالوكوت بارسونز قبله وأنتوني غيدنز منذ ذلك الوقت. ولكن بطرق عديدة كان بورديو في أقصى حالات الدوركهايمية هنا، نظرًا لأنه أقر بأن الواقع الاجتماعي ما كان موضوعيًا ومستقلًا عن الفاعل الاجتماعي فحسب، وإنما هم أيضًا تجاوزوا الوعي الإنساني في الوقت نفسه الذي حددوا فيه فاعليتهم وكان ابتكار بورديو الرئيس هو كيف فعلوا هذا. متحاشيًا مفهوم القواعد، على أنها لا توازي طريقة الإبستيمولوجيات الاجتماعية التي كانت تعبر عنها عادة، قدم عددًا من مفردات أخرى، مخترعًا بشكل جزئي لغة ما للقيام بذلك، وإن كان لا يزال معظمها بقي غامضًا.

إحدى هذه المصطلحات مصطلح doxa الذي يشير بقدر ما للجوانب المأخوذة كمسلَّم بها للحياة الاجتماعية ويُعتقد به ويتصرف فيه بشكل غير تأملي بل حتى بشكل العادة، وإن كان لديه أصوله في المثال الاجتماعي، وإن لم يكن دائمًا في عملية التنشئة بكونها كذلك (وهو مصطلح كان بورديو يكرهه). وهناك مصطلح آخر هو ممارسة (Practice) نفسها. فالممارسة اعتمدت على مصطلح doxa (مسلَّم به) والذي يمكن أن يقال عنه إنه التصرف، على أنه يشمل أيضًا درجة

(49) بالنسبة إلى النقطة الأخيرة، انظر: P. Bourdieu, *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology* (Cambridge, U. K.: Polity Press, 1990a); L. Wacquant, «Towards a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu,» *Social Theory*, vol. 7 (1989), and D. Robbins, «The Responsibility of the Ethnographer: An Introduction to Pierre Bourdieu on 'Colonialism and Ethnography',» *Anthropology Today*, vol. 19 (2003).

(50) Bourdieu, *Algeria 1960: The Disenchantment of the World; The Sense of Honour; The Kabyle House, or, the World Reversed: Essays*.

(51) P. Bourdieu: *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), and *The Logic of Practice* (Cambridge, U. K.: Polity Press, 1990b).

من الارتجالية، كما أسماه بورديو القدرات - ففي السلوك الاجتماعي الصحيح، أي في السلوك المقدم للآخرين والمفحوص. وإذا كان كل هذا يظهر كما لو أنه ثوب ضيق يمشي، فإن العادات التي ارتبطت فعلًا بالدوكسا المساعدة في إعادة إنتاج أداءات اجتماعية جيدة هي عبارة عن امتداد لتأمل واع ربما كان قد أصبح عادة. وأخيرًا هناك صعوبة مفهوم الهابيتوس (habitus)، والّتي يظهر أن بورديو كان قصد بها هذا الخليط من السوابق الثقافية وما أسماه بالاستعدادات اللاواعية التي يستدعيها الفاعلون الاجتماعيون للممارسة الاجتماعية والتي تربط الدوكسا بالممارسة. وبينما ليس هناك إرادة حرة، لهذا فإن الفعل الاجتماعي ليس موجودًا عند كتابة القواعد على يد سلطة اجتماعية غامضة ممكنة، كما هو الحال في الوظيفة الدروكهايمية ولكن في الارتجالية الاستراتيجية، غير واعية بشكل عام للأفراد، ما كان بالفعل قد تعلموه من انتشار السلوك الاجتماعي الذي تم تعلمه وقبوله لقيادتهم عبر الأوضاع الاجتماعية القائمة.

ربما كان هذا أكثر واقعية إذا ما قبل المرء أنه حتى على الرغم من أنّ أكثر المجتمعات مأسسة وعلى الرغم من المسارات التربوية الطويلة الأمد لتلك المجتمعات، فإن قليلًا من المخزون الكبير للسلوك الاجتماعي المقبول نسبيًا الذي يكتسبه الناس رسميًا مستبطن داخلهم عبر المدارس ومؤسسات مشابهة، أو حتى عن طريق البيت. وعوضًا عن ذلك، نحن نتعلم عن طريق الفعل وعن طريق إزعاج الآخرين بأفعالنا، فعن طريق الممارسة، بعبارة أخرى، تكون عوضًا عن أن تقدم لنا قواعد. وهذا لا يزال طريقًا طويلًا جدًا بعيدًا عن منهجية فيبر الفردانية، التي يبدع فيها الفاعلون الاجتماعيون أنفسهم مجتمعًا عن طريق تفاوضات ما بين شخصية، سواء كانت تفاوضات ضمنية أو صريحة معلنة حول الأشكال الصحيحة للسلوك الاجتماعي. بالتأكيد فإن بورديو كان دائمًا معارضًا وبقوة لنظرية الاختيار العقلانية، التي كانت تسيطر على علم الاجتماع حتى اليوم، لكن مع ذلك كان يؤمن بتجاهل البعد الاجتماعي للفعل، وبالذات لحقيقة أن كلًا من الاهتمامات والاستراتيجيات الملائمة التي عن طريقها يمكن تتبعها كانت مقررة اجتماعيًا بشكل مساو، فالممارسة تمكّن عوضًا عن أن تعرقل وهذا يعطي للناس درجة من الفاعلية، لكنهم يستطيعون أن يمارسوا هذه الفاعلية فحسب داخل سياق حدود ضيقة، مقررة اجتماعيًا.

لوي ديمون: ربط الأيديولوجيا بالممارسة عن طريق الهرمية التراتبية

ما كان بورديو المفكر الوحيد الذي أنتج مواءمة معتبرة بين الأيديولوجيا والممارسة من منظور دوركهايمي بشكل عام، إذ ينطبق على شخصية مؤسسية معروفة وإن لم تكن دوركهايمية هي لوي ديمون. فمقارنة بمرشده الفكري الأساس، البنيوي ليفي ستروس، جاء ديمون متأخرًا. فلقد كان من مواليد سالونيكا باليونان في عام 1911، بدأ شبابه فاشلًا، وبعد التنقل بين سلسلة من الأعمال العادية، في عام 1936 وجد في النهاية عملًا في متحف MATP كمستخدم. وأعاده اهتمامه المتنامي بالمعارض إلى الدراسة الأكاديمية، وكانت جزءًا مهمًا مكونة من محاضرات مارسيل موس. لم يُمضِ ديمون سنوات الحرب في المنفى، مثل ليفي ستروس، وإنما في سجن ألماني، وعلى الرغم من أن مدة سجنه كانت متقطعة ذهب فيها لدراسة اللغة السنسكريتية في هامبورغ مع أستاذ ألماني هو فالتر شوبرنغ (Walther Schubring) المختص بديانة الجين (Jains).

لقد كانت الهند كما كان حال ليفي ستروس هي ما حوّل ديمون إلى البنيوية، ومنذ أن فكر أن هذه المقاربة فسرت له مادته الهندية أفضل تفسير[52] لكن تعرضه المباشر أيضًا للإمبريقية البريطانية عن طريق تمضية أربع سنوات كمحاضر في أكسفورد (1951-1955) حيث حل محل الوظيفي رادكليف براون المدعو ن. م. سرينيفاس - وكان قد أشار إلى تجربته في أكسفورد على أنها «تدريب ثان» عاد بعدها ديمون إلى فرنسا، ثم انتقل إلى الهند للقيام بدراسة ميدانية في الشمال، كان أقل رضًى بها كما هو واضح ونشر القليل عنها. وفي عام 1957 وقد عاد إلى باريس ليتقلد كرسيًا علميًا في علم اجتماع الهند ولاحقًا في علم الاجتماع المقارن في EPHE حيث بقي حتى تقاعده، وبدأ في إصدار المجلة المهمة **مساهمات لعلم اجتماع الهند** مع ديفيد بوكوك (David Pocock) وكان الهدف منها هو جذب اهتمام الأنثروبولوجيا نحو الهند بعيدًا عن أصولها الفولكلورية والتطورية والوظيفة المختلفة والدخول على مسار البنيوية، وهي مغامرة كانت بوضوح قد صمّمت

(52) L. Dumont, *A South Indian Subcaste: Social Organization and Religion of the Pramalai Kallar* (Delhi: Oxford University Press, 1986).

على نموذج «الحولية السوسيولوجية». وكان اهتمامها ترويج دراسة مفهوم الطبقة المغلقة (Caste) الذي أكد عليه علماء أنثروبولوجيا الهند المبكرين عوضًا عن التأكيد على القبائل، الذين كانوا يشكلون أقلية من السكان والتي أصبحت بؤرة تركيز التخمينات التطورية.

كان كل هذا مجرد إعداد لبحث ديمون الأشهر والأكثر تأثيرًا وهو كتاب *Homo Hierachicus*[53] (الإنسان التراتبي) وهو عبارة عن وصف أنثروبولوجي عام لنظام الطبقة المغلقة الهندية يناقش طبيعته الهرمية التراتبية والانغماس الدوركهايمي للفرد في ما هو اجتماعي. ولقد قاد هذا إلى إقامة مقارنة طويلة بين الهند والغرب، فلقد كان الغرب ممثلًا بقيم مناقضة للمساواة والفردية[54] والتي اكتملت في بحثه الرئيس الأخير حول الأيديولوجيا الألمانية[55]. وفي عام 1967 شرع ديمون في تأسيس مركز دراسات الهند وجنوب آسيا، وفي عام 1976 أسس ERASME وهو عبارة عن فريق من الباحثين في المركز القومي للبحوث CNRS يدرس بشكل أساسٍ التبادل وطقوس الوقاية من منظور ثقافي عام. توفي في عام 1998[56].

هكذا فإن مسار ديمون المهني عكس المشروع الدوركهايمي المبكر، سيليستان بوغلي (انظر الفصل الثالث من هذا القسم) الذي بدأ في دراسة مفاهيم غربية للمساواة قبل التحول إلى الهند. لم يزر بوغلي الهند قط. وكان بالتأكيد يفهمها بدرجة أقل من ديمون وكان قد ألقى سبب كل مشكلاتها المزعومة على البراهمة. ولقد استثمر قليل من علماء الأنثروبولوجيا، أكثر مما فعل ديمون، مبدأ

---

(53) L. Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications* (Chicago: University of Chicago Press, 1966 and 1980).

(54) L. Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

(55) L. Dumont, *German Ideology: From France to Germany and Back* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

(56) N. J. Allen, «Louis Dumont (1911-1998),» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 29 (1998); J.-C. Galey, «A Conversation with Louis Dumont, Paris, 12 December 1979,» in: *Way of Life: King, Householder, Renouncer: Essays in Honour of Louis Dumont*, ed. by T. N. Madan (Paris: Maison des sciences de l'homme, 1982), and G. Toffin, *Le Palais et le temple: La Fonction royale dans la vallée du Népal* (Paris: CNRS, 1999).

أن دراسة مجتمع آخر تعلمنا كثيرًا عن مجتمعنا. أما بخصوص البنيوية، ما كان ديمون أكثر تحديدًا ثقافيًا وأقل كونية من بحوث ليفي ستروس. فبحثه عن القرابة كان في اتجاه باحثين ميدانيين آخرين نفسه بحيث إنه حدّد، في الحالة الدرافيدية (Dravidian)، وجود بنية ثابتة للمصطلحات من تنوعات في القواعد والممارسة الفعلية للزواج. ولا يزال ذلك بنيويًا، ليس على الأقل بسبب الأهمية التي وضعها ديمون للارتباطات القرابية بين المجموعات ولكن كان إثنوغرافيًا أكثر تجذرًا من نموذج ليفي ستروس في اعتبارات عديدة[57].

ويقدم تطوير ديمون لنموذج ليفي ستروس البنيوي للتقابلات الزوجية (الثنائية) في ما أسماه تقابلًا تراتبيًا وسيلة لتوحيد الأيديولوجيا والممارسة داخل سياق البنيوية[58]. وطبق ديمون في البداية هذا الشكل من التقابلات الزوجية ابتداء من دراسة العلاقة بين البراهميين والكشتاريين (Kshatriya) في المجتمع الهندي، ومن الأمثلة الأكثر شهرة والتي قد توضح بشكل أفضل ما هو حاصل[59]. ففي الأزمنة الصائبة من الوجهة قبل السياسية، كان للكلمة الإنكليزية man (رجُل) معنى مزدوج، فعلى مستوى أول، إن استخدمنا مصطلح ديمون، كان مصطلح (man) يقابل مصطلح woman (امرأة). وعلى مستوى آخر يعني البشرية جمعاء، وهذا يشمل المرأة (كما هو الحال في الجنس البشري mankind وهلمّ جرًا). وعلى هذا المستوى الأخير، يتضمن مصطلح man (رجل) مقابله مصطلح woman (امرأة).

تماشى ذلك بوضوح مع مجموعة كاملة من الأحوال كان يُرى فيها ما هو مذكّر على أنه أكثر أهمية من الناحية الأيديولوجية وله قيمة أعلى مما هو أنثوي. وعلى المستوى الذي يضم احتواء، فوق ذلك، كانت النساء ببساطة غير مرئيات، ويعود الفضل في ذلك للاحتواء. وكان يظهر فحسب على مستوى التمييز تصنيف

---

(57) L. Dumont, *Affinity as a Value: Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

(58) R. J. Parkin, *Louis Dumont and Hierarchical Opposition* (Oxford: Berghahn, 2003).

(59) L. Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p. 119.

المرأة على الإطلاق، وكان المستويان مختلفين من حيث النوع. وكانا أيضًا متحدين أيديولوجيًا في إطار بنية واحدة، وما كانا ببساطة يمثلان سياقات مختلفة يكون فيها الذكر طرفًا في تقابل ثنائي وعندها كانت الأنثى حاضرة بشكل رئيس. فالسياقات الناتجة عن طريق عكس واحد من تقابلات ليفي ستروس الزوجية المتكافئة، في ذلك التنقل بينها كان ببساطة يشمل عكس زوجية التقابل. وعند الانتقال بين مستويات ديمون، من الناحية الأخرى، كان المرء يتنقل بين حالة أعلى من احتواء طرف لآخر، مما سبب في غياب الآخر وخضوعه كان فيها كلاهما حاضرًا لأن كلًّا منهما كان متميزًا مختلفًا. وحتى تعود إلى الهند، هكذا كان البراهمي إما واقفًا لمصلحة (احتواء) المجتمع برمته في علاقاته مع الكون في طقوس يظهر فيها وحده، وإما يظهر مع الكاشتر كرعية لسلطته ولكن فحسب في حالة أدنى (علمانية، غير متسامية) تكون فيها طبقة الكاشترا هي المهيمنة.

تطبيق التقابل الهرمي التراتبي على الغرب المساواتي هو واحد من الطرق لربط الأيديولوجيا بالممارسة. أعطى ديمون النشاط العملي مكانه المستحق بينما جعله بشكل خاص أعلى من مستوى المثاليات - وكنا قد رأينا بالفعل هذا في منافسة علاقة البراهمة - كاشترا في الهند. لكن مستوى المثاليات والقيم دائمًا ما يحتوي على مستويات الممارسة، على الرغم من أن المثاليات قد تعتمد على الممارسات من أجل تحققها، فإن الممارسات أيديولوجيًا تكون تابعة خانعة، بل تكون أحيانًا أيديولوجيا غير معروفة. وعندما تكون براغميات تقديم نشاطات دينية فحسب أو خلقية تسامحت مع طبيعة عالم الممارسة، وعندها يصبح بؤرة نقاش على أن الممارسة واضحة جدًا وعندها فحسب على المستوى الأدنى للتميز، وليس على المستوى الأعلى للاحتواء. لهذا فإنني أقترح إضافة اسم ديمون إلى قائمة أولئك الذين حاولوا الجمع بين الممارسة والفاعلية الفردية مع الأيديولوجيا بما في ذلك في الفترة المتأخرة جدًا، كل من غيدنز وبورديو، وفي مسافة متوسطة بارسونز وفيبر في الأصل.

لقد ترك ديمون إرثه في شكل باحثين شباب في فرنسا من أمثال سيسل بارو

في دراساتها حول إندونيسيا[60] ودومنيك كاسجو (Dominique Casajus) (Cécile Barraud) عن النيجر[61] ودانيال دو كوبيه (Daniel de Coppet) (1933-2002) عن جزر سليمان[62] وأندريه إيتانو (André Iteanu) حول بابوا غينيا الجديدة[63] وريموند جامو (Raymond Jamous) حول شمال أفريقيا ومسلمي (الميو Meo) في الهند[64] وسيرج تشركزوف (Serge Tcherkézoff) حول شرق أفريقيا وجزيرة ساموا (Samo)[65]. وكانوا جميعًا في وقت ما أعضاء في ERASME وطرقهم المختلفة التي طرقوها أخذت تعاليم ديمون حول التراتبية الهرمية والتقابل لمرحلة أبعد في كتاباتهم الإثنوغرافية الخاصة. (فعمل هذه المجموعة وعمل ديمون نفسه، تم وصفها بشيء من التفصيل في كتاب باركن)[66].

وهناك اقتراح مفتاحي، حاول نص مشترك[67] يربط كيف ينبغي لنا مقارنة المجتمعات بينما نبقى داخل إطار تقليد موس للكلية، فلقد مالت مقارنات موس إلى أن يكون لها بعد تطوري، كما ناقشت في الفصل الثالث، وهي استراتيجيا عامة استخدمها لمقارنة الجانب الكلي لظاهرة اجتماعية خاصة (مثل التبادل أو الشخصي) مع مراحل تمثيل مختلفة التحول التدريجي لذلك الجانب في تاريخ

---

(60) C. Barraud, *Tanebar-Evav: Une société de maisons tournée vers le large* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

(61) D. Casajus, «Why Do the Tuareg Veil Their Faces?» in: *Contexts and Levels: Anthropological Essays on Hierarchy*, ed. by R. H. Barnes, D. de Coppet and R. J. Parkin, JASO Occasional Papers 4 (Oxford: JASO, 1985).

(62) المصدر نفسه.

(63) A. Iteanu, *La Ronde des échanges: De la circulation aux valeurs chez les Orokaiva* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(64) R. Jamous: *Honneur et Baraka: Les structures sociales traditionnelles dans le Rif* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), et *La Relation frère-soeur: Parenté et rites chez les Meo de l'Inde du Nord* (Paris: Editions de l'école des hautes études en sciences Sociales, 1991).

(65) S. Tcherkézoff, *Dual Classification Reconsidered: Nyamwezi Sacred Kingship and Other Examples* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

(66) Parkin, *Louis Dumont and Hierarchical Opposition*; Barnes, D. de Coppet R. H. and R. J. Parkin *Contexts and Levels: Anthropological Essays on Hierarchy* (Oxford: Jaso, 1985); C. Barraud, D. de Coppet, A. Iteanu and R. Jamous, *Of Relations and the Dead: Four Societies Viewed from the Angle of their Exchanges* (Oxford: Berg, 1994), and D. De Coppet and A. Iteanu, eds., *Cosmos and Society in Oceania* (Oxford: Berg, 1995).

(67) Barraud, Coppet, Iteanu and Jamous, Ibid.

العالم. فبالنسبة إلى باردو دو كوبيه وإيتانو وجامو، إنها الطبيعة الكلية نفسها هي التي ينبغي أن تكون أساس المقارنة. وبحسب ذلك، عند هذه النقطة يقدم ديمون نصًا نموذجيًا للتقابل التراتبي الهرمي طريقًا لمقارنة القيم النهائية أو المتسامية للمجتمعات المختلفة، المعرفة عن طريق تطبيق النموذج في كل حالة.

لقد ألهم ديمون أيضًا جزءًا كبيرًا من مدرسة فرنسية متميزة لأنثروبولوجيا جنوب آسيوية، على أن وصف الأنثروبولوجية مادلين بياردو (Madeleine Biardeau) للهندوسية كحضارة يوضح أن تأثيرها ما كان منتشرًا في كل مكان داخل هذا المجال[68]، ومن بين أنثروبولوجيين فرنسيين آخرين درسوا الهند هناك شارل مالامو[69] وماري - لويز راينشي (Marie-Louise Reiniche)[70] وجان كلود غاليه (Jean-Claude Galey)[71] وسيرج بويز (Serge Bouez)[72] ومارين كارين - بويز (Marine Carrin-Bouez)[73] ودينيس فيدال (Denis Yidal)[74] وعلماء الأنثروبولوجيا الفرنسيون الدارسون لنيبال الذين تشمل قائمتهم أوليفيه هرينشميدت[75] ومارك غابريو[76]

(68) M. Biardeau, *Hinduism: The Anthropology of a Civilization* (Delhi: Oxford University Press, 1989), et M. Biardeau et C. Malamoud, *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne* (Paris: Presses universitaires de France, 1976).

(69) C. Malamoud, *Cuire le monde: Rite et pensée dans l'Inde ancienne* (Paris: Editions la découverte, 1989), and Biardeau et Malamoud, Ibid.

(70) M. L. Reiniche, *Les Dieux et les hommes: Étude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud* (Paris: Mouton, 1979).

(71) حول القرابة: J.-C. Galey, «Reconsidering Kingship in India: An Ethnological Perspective,» *History and Anthropology*, vol. 4 (1989).

(72) عما هو قبائلي وبنجالي: S. Bouez: *Réciprocité et hiérarchie: L'Alliance chez les Ho et les Santal de l'Inde* (Paris: Société d'ethnographie: Service du publication du laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative université de Paris X, 1985), et *La Déesse apaisé: Norme et transgression dans l'hindouisme au Bengale* (Paris: Éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, 1992).

(73) حول القبائل: M. Carrin-Bouez, *La Fleur et l'os: Symbolisme et rituel chez les Santal* (Paris: Ecole des hautes études en sciences sociales, 1986).

(74) أصول العنف: D. Vidal, *Violence and Truth: A Rajasthani Kingdom Confronts Colonial Authority* (Delhi: Oxford University Press, 1997).

(75) O. Herrenschmidt, *Les meilleurs dieux sont hindous* (Lausanne: L'Âge de l'Homme, 1989).

(76) M. Gaborieau, *Le Népal et ses populations* (Bruselles: Editions complexe, 1978), وكان قد عمل أيضاً بحوثًا عن مسلمي نيبال على وجه الخصوص.

وجيرار توفين[77] وآن دوسال[78] وألكسندر ماكدونالد[79] وجيزيل كروسكوف[80] وبرنارد بينياد[81] (الذي توفي شابًا في عام 1961). وما كانت كل أمثال هذه البحوث مركزة على الأشكال التقليدية للعجائبي، وهذا واضح في أعمال جيرار هوزيه حول عمال المناجم القبليين[82] وعن طريق بحوث البلجيكي روبرت ديلياج حول المنبوذين[83]، وما كان كل هؤلاء الأنثروبولوجيين منخرطين بشكل مباشر مع أفكار ديمون سواء بالنقد أو بالدعم لها، وعمومًا فإن بحوثهم الأولى تتلاءم مع ما يمكن وصفها الآن على أنها تقليد فرنسي نظري واع ولكنه يشكل إثنوغرافيا إمبريقية راسخة. ولجنوب آسيا مجلتها الفرنسية الخاصة المسماة *Purusartha*.

ما بعد البنيوية: التفكيكية والمحاكاة وما بعد الحداثة

يظهر أن البنيوية كانت قد أسست نفسها بصعوبة عندما بدأت تقع تحت هجوم من عدد من الجبهات. ومن بين التحديات ضد البنيوية كان التحليل النفسي والظواهرية (الفينومينولوجيا) وما يمكن أن يسمى الاسمية الإثنوغرافية، من أمثال أعمال برنو وكوندوميناس الميدانية، فالاتجاهات كلها، التي يعود تاريخها إلى خمسينيات القرن العشرين، ومنها الاتجاهان السابقان، كانت متأثرة بشكل

---

(77) G. Toffin, *Société et religion chez les Néwar du Népal* (Paris: Editions du C.N.R.S, 1984), et *Le Palais et le temple: La Fonction royale dans la vallée du Népal* (Paris: CNRS, 1993).

(78) A. de Sales, *Je suis né de vos jeux de tambours: La Réligion chamanique des Magar du nord* (Nanterre: Société d'ethnologie, 1991).

(79) حول الشامانية والماوية في نيبال: A. W. MacDonald: *Essays on the Ethnology of Nepal and South Asia* (Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar, 1983), vol. 1, and *Essays on the Ethnology of Nepal and South Asia* (Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar, 1987), vol. 2.

(80) اسكتلندي بالولادة لكنه تلقى تدريبه في فرنسا. هو مقيم في باريس. انظر: G. Krauskopf, *Maîtres et possedés: Les Rites et l'ordre sociale chez les Tharu de dang (Népal)* (Paris: CNRS, 1989).

(81) B. Pignède, *The Gurungs: A Himalayan Population of Nepal* (Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar, 1993).

(82) G. Heuzé, *Workers of Another World: Miners, the Countryside, and Coalfields in Dhanbad* (Delhi: Oxford University Press, 1996).

(83) R. Deliège: *The World of the «Untouchables»: Paraiyars of Tamil Nadu* (Delhi: Oxford University Press, 1997), and *The Untouchables of India* (Oxford: Berg, 1999).

وكذلك حول القبائل انظر: R. Deliège, *The Bhils of Western India: Some Empirical and Theoretical Issues in Anthropology in India* (New Delhi: National, 1985).

إيجابي أيضًا بالبنيوية التي بالفعل سعوا أن يدمجوها. لكن مصطلح ما بعد البنيوية يميل إلى اقتراح مقاربات أخرى بدأت متأخرة نوعًا ما، تظهر أحيانًا بأنها امتداد البنيوية بقدر ما تعارضها. فتفكيكية جاك دريدا محاكاة للواقع عبر صور وصفها بودريار وما بعد حداثة جان فرانسوا ليوتار كان لها تأثير على حل الأنثروبولوجيا البنيوية، على الرغم من أنهم استخدموا معظم لغتها والعديد من أفكارها. ولا أحد من هؤلاء المنظرين يمكن أن يوصف كعالم أنثروبولوجيا ولا أحد منهم انخرط بشكل عام بالأنثروبولوجيا أكثر من انخراط سطحي.

فجاك دريدا المولود في الجزائر عام 1930 والذي توفي عام 2004، درس الفلسفة في كل من المدرسة العليا الاعتيادية (École Normale Supérieure) وجامعة ييل بعد أن أنهى تعليمه جزئيًا في هارفرد وبعد أن عمل بالتدريس في جامعة جونز هوبكنز، وأصبح منخرطًا لاحقًا في باريس مع مجموعة «حتى متى» (Tel Quel) وهي مجموعة من المفكرين الراديكاليين من عدد من الحقول العلمية. وكان قد تأثر بعدد واسع من الشخصيات، بمن فيها فريدريك نيتشه وسيغموند فرويد ومارتن هايدغر وإدموند هوسرل وهيغل، واهتم أيضًا بأعمال جاك لاكان وجان جاك روسو من زاوية الشك وإن لم تكن بدرجة مفصولة كليًا مع رؤية ليفي ستروس البنيوية. ومن ملاحظات دريدا الأساسية أن البنيوية، على الرغم من أنها تعامل كل نص على أنه فريد وغير متغير، إلا أن النصوص ليست وحدات منفصلة وهي تملك تناقضات داخلية وكذلك ميلًا للإشارة بعضها إلى بعض عن طريق ما أسماه دريدا التناص آخذين في الاعتبار أيضًا أن كل قراءة للنص نفسه هي قراءة مختلفة، فكل نص ليس متحدًا ولا محدّدًا وإنما هو بالفعل ممثل لسلسلة من نصوص مختلفة قائمة على قراءات مختلفة. وهذا الجانب نفسه يمثل بعدًا إضافيًا للتناص وليس مجرد نوع من الإشارة المرجعية المتبادلة بين نصوص عبر الزمان، أي أنها ليست تاريخية صرفة.

لهذا فإنّ مهمة دريدا التي فرضها على نفسه هي «تفكيك» ما يُسمى عادة بالنصوص حتى يكشف السياق الذي كتبت فيه والذي اكتسبت فيها معنى تؤديه. فبالنسبة إليه المعنى سياقي يُعتمد، بل حتى هو معرّف سياقيًا، وكما هو حال فوكو، فإنه يفكر على أساس التأثير المفروض في سلوك الأنظمة الفكرية المفروضة في

النصوص التي ترى نفسها حقائق مقررة، ولهذا تميل إلى تجنب النقد الذاتي (كما على سبيل المثال في المهن الاحترافية وكذلك في التساؤلات الفكرية بشكل عام). وعلى الرغم من أن اللغات التي بثت في هذه الأنظمة هي لغات محتواة - ذاتيًا وتشير مرجعيًا للذات إلا أنها ما كانت محايدة قط. لكنها مع ذلك، في النهاية، اجتماعية موجودة خارج الذات وتفرض نفسها على الفرد. وتتمثل إحدى أفكار دريدا مأخوذة عن البنيوية، في التقابل الزوجي الذي يقيم طرفي المقابلة بشكل مختلف وهي فكرة تستدعي هيرتز وديمون عوضًا عن ليفي ستروس. أما في ما يتعلق بأنظمة المعرفة، فإن التقابل الزوجي يمكن أن يشرّع بطريقة أن أحد الأطراف يمثل المعرفة المقبولة (العلوم، على سبيل المثال) بينما الطرف الآخر يمثل المعرفة غير المقبولة أو المعرفة المدمرة كمونيًا (هنا، ربما، كانت الإشارة للسحر) على الرغم من كونه هامشيًا، فإن السحر يعرّف العلوم عن طريق تحديد حدود الأخير. وهذا يذكرنا مرة أخرى بفوكو، مع العلم أن فوكو رفض أعمال دريدا على أنها مجرد حالة استعراضية.

لكن دريدا يذهب إلى ما هو أبعد في عمله التفكيكي ليركز على الأوضاع التي يأخذ فيها النقد مكانًا، في ما هو مستوى فوقي للتفسير والخطاب ففي المقام الأول، يفكك عادة النقد، والمفاهيم عن طريق التركيز على أصولها عوضًا عن التركيز على حالتها الحاضرة فحسب، وبهذه الطريقة فإن «أثر» الأصل دائمًا ما يكون واضحًا حتى بعد أن يكون قد أصبح غائبًا. لكن الأثر أيضًا يشكل الأصل لأنه كمقابله، نظرًا إلى أنه عن طريق الأثر فحسب يمكننا التعرف إلى الأصل.

أحد جوانب نظرية دريدا هو مفهوم الغيرية، أي على الرغم من أن دريدا بالفعل يدمج البنيوية، يشار، جزئيًا، إلى تقابل الدال والمدلول، اللذين هما عند دريدا قابلين للتبادل. إضافة إلى ذلك، فإن التفكيكية مجبرة على استخدام اللغة لما تريد محوه، نظرًا لأنها لم تتمكن بعد من تطوير لغة بديلة. وعلى الرغم من أن النقد بشكل تلقائي يضع المفاهيم التي تم نقدها «تحت طائلة المحو» - أي أنها تتسامح معها على شرط الإبقاء على إلغائها - بسبب افتقاد وجود شكل من الخطاب، وهذا الإلغاء دائمًا ما يكون «مؤجلًا» أو لم ينجز قط، في عملية لا نهائية

من التراجع. ومن الأمثلة الواضحة، لا يشير إليها دريدا، ضرورة وجود نشاطات معادية للعنصرية لاستخدام التصنيفات العنصرية المتعارف عليها في مناقشة أكذوبة تلك التصنيفات وتكرارها. وتقود هذه الفكرة إلى المثال الأشهر لاستخدام دريدا للتلاعبات اللفظية (puns) باعتبارها أداة توضيحية تعليمية: يشمل النقد كلًا من «الاختلاف» (difference) والاختلاف التبايني (وهو معنى دريداوي منطقي (deferment) وهو تلاعب لفظي قائم على معنى مزدوج للفعل الفرنسي (differer) (أن تكون مختلفًا، أن تؤجل todefer).

تمتد مقاربة دريدا التفكيكية إلى حواشي النص، الذي يوضح، أنها غالبًا ما استخدمت كفضاء دلالي للتبرير بل حتى للمعارضة، من دون حياء تقريبًا، التأكيدات التي تم القول بها في النص الأساس. وتلك التأكيدات، لأنها معًا كان قد قصدها المؤلف واعترف بها الآخرون على أنها تشكل الرأي والخطاب المفضل المميز، وأنها تشكل الطرف الأعلى في تقابل زوجي آخر غير متساو. وهناك مع ذلك مقابل آخر لدريدا يلعب بها هو ما بين المقدمة والنص الذي يشير إليه، ولأن الأول عبارة عن عرض مكثف جدًا للآخر ويشمل أيضًا كذبة، بسبب أنه بشكل عام مكتوب بعد كتابة النص. ففي اللغة الفرويدية التي تبناها دريدا هنا، بينما تظهر المقدمة على أنها تولّد النص، هي بالفعل النص الذي يعد أبا المقدمة وباعتبارها ابنته فإنها قد ترفض النص عن طريق وضعه في سياقها[84].

اهتم عمل جان بودريار (مولود في عام 1929) عمومًا بالإعلام وتأثير صوره على فهمنا وسلوكنا، وهو لذلك يستدعي جزءًا من أعمال رولان بارت. فالعالم الحديث مشبّع بصور إلى حد أن الإعلام من مثل الإعلانات والأفلام والتلفزيون قد أصبحوا محصورين في داخل دائرة تشير فيها الصورة في النهاية بعضها إلى بعض فحسب وليس لأي واقع، فالإعلام الحديث يشير لذاته بشكل مكثف بمعنى أنه مهووس بأوضاعه الخاصة معيدًا إنتاجه الخاص. وعملية استيعاب الواقع قد أصبحت لهذا مفلترة عن طريق صور، بطريقة أننا نعيش الآن في عالم ما أسماه

---

(84) J. Derrida: *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), and *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), and G. C. Spivak, «Translator's Preface,» in: J. Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976).

بودريار المحاكاة. وهذا ليس بالأمر الجديد، خصوصًا إذا أخذنا في الاعتبار التاريخ الطويل للمسرحيات حول الممثلين والإشارات المرجعية إلى المسرح للأوضاع المعيدة للإنتاج المسرحي. فالصور أيضًا تنتج نوعًا من الشفرة نعرف عن طريقها أنفسنا ونميز الآخرين بطريقة تستدعي أفكار بورديو حول كيف يتم تشكل رأس المال الثقافي.

بالنسبة إلى بودريار، مصطلح المحاكاة (Simulation) لا يقترح أي نوع من استنساخ الواقع، ولا يعني تشويهه ولكنه أصبح أمرًا قائمًا في ذاته (Sui generis)، كما هو الحال في الافتراضية الحاسوبية. إضافة إلى ذلك، يبدع الإعلام الآن واقعًا بقدر ما يوثق ذلك الواقع، كما هو الحال في الانتفاضات التي يشعلها وجود كاميرات التلفزيون أو عندما يشرّع مخرجو التلفزيون لأنفسهم خلق حالات تذكر لاحقًا على أنها الواقع - أي أن الإعلام يثير سلوكًا ربما ما كان سيقع لولا ذلك. وبالفعل كان مجيء التلفزيون التفاعلي الآن قد مكن المشاهدين أنفسهم أن يقوموا بدور في إبداع صور إعلامية تشكل المحاكاة.

لكن مع ذلك يرفض بودريار الفكرة الماركسية القائلة بأن الصور تستغل سلوكنا لأن هذا يفرض فصلًا غير صحيح بين صانع ومستهلك الصور. وعوضًا عن ذلك، سواء كنا نصنع الصور أو نستهلكها، إلا أننا جميعنا مكيفون اجتماعيًا للاستجابة للمحاكاة (وهي ملاحظة قد يتخيل المرء أن يكون قد قالها دوركهايم). وكان بودريار متأثرًا بالفعل بماركس المبكر عن طريق الماركسي الفرنسي التعديلي هنري لوفيفر، لكنه يرى الآن الرأسمالية المعاصرة على أنها منخرطة في إنتاج استهلاك الصور أكثر من إنتاج منتجات فعلية كما كان الحال في الماضي في الأرثوذكسية الماركسية. وتمثل الصور نشوء رغبة لامتناهية، لا تُرضي احتياجات. فبالنسبة إلى بودريار حل الاستهلاك محل السياسة، حيث إنه امتص حتى الصور الراديكالية، مثل صورة غيفارا كوسيلة لإنتاج المال. وربط هذا بفكرته بأننا لا نقاوم بشكل نشط الصور كما قد نجادل أو نقاوم نظامًا قمعيًا لكننا في أحسن الأحوال نتجاهلها - وهو موقف ينبغي أن يُراجع على ضوء الحركات المعاصرة المناهضة للرأسمالية والمعارضة بشكل واضح للدعاية الإعلانية. وهناك أيضًا جانب تحليلي

نفسي لعمل بودريار، فعلى الرغم من أن الصور الإشهارية توضح عددًا من الأحلام المفترضة غير الواعية، ورموز النظرية الأوديبية، فإنها تستثير دوافع لاوعية نحو الجنس والموت، إضافة مع ذلك في إشهارها الأخير نجدها مستهلكة بشكل أكثر أمانًا تحت موضوع العنف بشكل عام. وأخيرًا يتجذر الاستهلاك بالمعنى الأصلي في الفقد، وكذلك في استغلال الاستجابة للرموز[85].

ويُنسب بشكل عام لجان فرانسوا ليوتار (1924-1998) سكه لمصطلح ما بعد الحداثة، في تقرير حول حالة المعرفة العلمية لمجلس الجامعات في كيبيك[86]. لكن يفترض أن أسلوب ما بعد الحداثة نفسه كان قد بدأ في العمارة بوصفه تلاعبًا بالتصاميم المحلية والتلفيقية التي حلت محل التصميم النفعي الصارم الذي قال به الحداثيون. ولقد تحول لاحقًا في الأدب وفي أجناس أخرى، مع الثقافات الشعبية والتابعة بحيث يمكن الاحتفال بها للتقليل من شأن المفهوم الحداثي للثقافات العالية، ولاحقًا، اكتشفها علماء العلوم الاجتماعية كأداة للتنظير حول المعيارية المتعددة للحياة المعاصرة، بما في ذلك عناصر من أمثال التعددية الثقافية والعولمة وازدواجية الهويات والاستبعاد عن المركز لمصلحة البنى المهيمنة من كل الأنواع (سواء كانت استعمارية أو رأسمالية أو قائمة على الجندر أو العنصرية وهلمّ جرًا). باختصار تحتفل ما بعد الحداثة بالفوضى وليس بالنظام، بالتشظي وليس بالوحدة، والتماسك بالتنوع وليس بالتماثل، وبالنسبوية وليس المعيارية، وبالمساواة وليس الهيمنة.

في التقرير المشار إليه أعلاه، كان ليوتار يقوم بإحياء دراسات مبكرة للفيلسوف باشلار[87] حول الأوضاع التي أُنتج فيها العلم وعلى وجه الخصوص

---

(85) J. Baudrillard: *Le système des objets* (Paris: Gallimard, 1968); *La Société de consommation: Ses mythes, ses structures* (Paris: Denoël, 1970); *The Mirror of Production* (St Louis, Mo.: Telos Press, 1975); *America* (London: Verso, 1988a), *Selected Writings* (Stanford: Stanford University Press, 1988b), and *Symbolic Exchange and Death* (London: Sage, 1993), and M. Poster and J. Baudrillard, «Introduction,» in: *Selected Writings, Jean Baudrillard* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988).

(86) J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester, U. K.: Manchester University Press, 1984).

(87) G. Bachelard: *Le Nouvel esprit scientifique* (Paris: Presses universitaires de France, 1934), et *Le Matérialisme rationnel* (Paris: Presses universitaires de France, 1953).

في التقابل بين وجهة النظر العلمية للمعرفة الموضوعية وما هو قائم في الواقع، والذي عادة ما يعتمد على أوضاع تلك المعرفة من طرف علماء يعملون كجماعة تشترك في قيم مشتركة. وكان باشلار مهتمًا أيضًا بالتقدم في العلم، ناظرًا فيه على أنه يشمل «انقطاعات إبستيمولوجية» عوضًا عن تغير تدريجي[88].

ركز ليوتار نفسه على كيف أن العلماء لم يعودوا يعتبرون عملهم على أنه صادق بشكل دائم، وعلى أنه علاج لكل أمراض العالم أو حتى أنه شمولي ووصف موحد ومتحد لكيف يعمل العالم. وهناك عدد من الأسباب لهذا، بما في ذلك مبادئ عدم اليقين في العلم نفسه، والخلافات بين العلماء وتقدير مدى الضرر الذي أحدثه العلم بالبيئة ولعدد هائل من الشعوب عن طرق الحروب والمساومات القصيرة الأمد والنظر في كثير من البحث العلمي، اعتمادًا على حقيقة أنه وبشكل محايد يعتمد على وكالات أو مؤسسات تمويل لها جداول أعمالها الخاصة بها. ولقد أشار كل من باشلار وكون إلى أن العلم هو نتاج اجتماعي من حيث المفاهيم والممارسة. وفي كل الحوادث، لم يعد العلم قادرًا على الاكتفاء بما أسماه ليوتار منتجًا للسرديات الكبرى لحقيقة لا يمكن رفضها تتسامى على كل التنبؤات، وكان هذا جزءًا من عملية تفكيك تستدعي أفكار دريدا وفوكو، وبالفعل قبل ليوتار تصدع مشروع عصر التنوير واحتفل عوضًا عن ذلك بتجربة وشفافية المعرفة وكيفية استمرارها واحتفى بأعمال أقل للمقاومة والاستقلال من النوع الذي وصف به سكوت الفلاحين المالاويين[89]. وبحسب ذلك، رفض سكوت السرديات الكبرى الجديدة من تجربة ما بعد الحداثة، مؤمنًا بأن المضطهدين ينبغي أن يسمح لهم أن يتكلموا عن أنفسهم وليس عن طريق مفكرين يدعون احتضانهم أنظمة معرفية معينة - من أمثال علماء الأنثروبولوجيا التقليديين. ولقد تبنى عدد متزايد من الأنثروبولوجيين وجهة النظر هذه، ربما خارج فرنسا بشكل أساس.

كان أيضًا برونو لاتور نشطًا في مجال علم اجتماع المعرفة العلمية[90]، وهو

---

(88) T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

(89) Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.*

(90) B. Latour and S. Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1986).

الذي اقترح أن فكرة الحداثة نفسها أثبتت أنها كاذبة بوصفها شكلًا من أشكال الممارسة[91] وعلى وجه الخصوص ادعاء العلوم أنها كشفت الطبيعة هو مناقض لمحاكاتها في المختبر، وهو بذلك يتجاهل (يسقط من حسابه) الفرق بين تميز الطبيعة والمجتمع («التنقية» التي يعتمد عليها العلم) وخلطها («ترجمتها» أو «توسطها» والمصطلح الأخير استخدمه باشلار أيضًا). باختصار إن المختبر بقدر ما هو اجتماعي هو علمي وإذا ما أخذنا في الاعتبار اللاتسامح المبدئي للفكر العلمي لمثل هذا الهجين بين ما هو طبيعي وما هو اجتماعي، الذي أبدع نفسه، فإن الحداثة المؤدلجة ما كانت في الحقيقة موجودة قط. وهذا يستدعي مقولات ديمون للتفكير غير الحديث الذي لا يزال مستمرًا في كمونه في ما هو حديث، وهو مربوط بمعنى مشابه لتناقضات موروثة في الأخير، لكنها ليست في الأول. ولقد اقترح مؤخرًا في اتجاه آخر كل من كارستن[92] وبوكيه[93] استخدام هذه التبصرات للتمييز بين القرابة الاجتماعية والقرابة البيولوجية.

ملاحظات ختامية

إن العديد من التيارات ما بعد الحداثية والتفكيكية التي مزقت الأنثروبولوجيا منذ سبعينيات القرن العشرين كانت أصولها الفكرية فرنسية، وكان تأثيرها على الأنثروبولوجيا ربما أقل في فرنسا من أي مكان آخر، كما أشار إلى ذلك أكثر من معلق كما لاحظنا[94]. ولقد أشارت سوزان روجرز إلى غياب التأمل أو السيرة

(91) B. Latour, *We Have Never Been Modern* (London: Harvester Wheatsheaf, 1993P).

(92) J. Carsten, «Introduction: Cultures of Relatedness,» in: *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, ed. by J. Carsten (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 31-33.

(93) M. Bouquet, «Figures of Relations: Reconnecting Kinship Studies and Museum Collections,» in: *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, ed. by J. Carsten (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

(94) J. Clifford, «Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation,» in: *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, ed. by G. W. Stocking Jr. (Madison: University of Wisconsin Press, 1983), pp. 130-131; M. Godelier, «Is Social Anthropology Still Worth the Trouble?: A Response to Some Echoes from America,» *Ethnos*, vol. 65 (2000); F. Weber, «Settings, Interactions and Things: A Plea for Multi-Integrative Ethnography,» *Ethnos*, vol. 2 (2001), and S. C. Rogers, «Anthropology in France,» *Annual Review of Anthropology*, vol. 30 (2001).

الذاتية كموضوعات في الأنثروبولوجيا الفرنسية (ملاحظات بورديو الجانبية حول ضرورة الأول استثنائية في هذا الخصوص)، إنها أنثروبولوجيا لم تهتم بشكل كاف بالإثنية، بينما تطورت في أماكن أخرى وبشكل متزايد لأخذ بعين الاعتبار تحول السياق والهجنة. وتجادل روجرز أيضًا أن الأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا الفرنسيتين لا تزالان تميلان إلى أن تكونا كليتين وتلفيقيتين في توجههما، مؤكدًا على تجانس موسي بنيوي عوضًا عن تشظي ما بعد الحداثيين. وربما كانت هذه المبادئ المنهجية عوضًا عن المبادئ النظرية تعكس النزعة الجوهرانية الإثنوغرافية للعديد من الأنثروبولوجيين الفرنسيين. غالبًا توجه التعددية البينية للحقول، دفع أمثال هؤلاء الكتّاب إلى تجاهل النظرية بل حتى إنهم أصبحوا يشكون فيها، وعوضًا عن ذلك كانوا يركزون على الحقائق الإمبريقية والممارسة. وهذا في جزء كبير كان نتاج شك نما محليًا وهو غالبًا ليس الشك البريطاني أو أي شك آخر. أما بخصوص دراسة الفولكلور، على الرغم من أنها بشكل عام كانت نظريًا غير منتجة، إلا أنها في النهاية ظهرت مع الدراسة الميدانية على التراب الفرنسي لتبدع تقليدًا من الدراسة امتد الآن إلى دراسة مؤسسات حديثة.

على الرغم من تعددية اتجاهها، إن التيار الأساس للمدرسة الفرنسية لا يأخذ في الاعتبار وجود وحدة نظرية عامة من المفاهيم الموضوعة لعلم الاجتماع في ثمانينيات القرن التاسع عشر التي قال بها دوركهايم، والتي طبقها بنفسه على الأنثروبولوجيا ومعه موس بعد ذلك، والتي طورها ليفي ستروس عبر البنيوية بعد الحرب العالمية الثانية. ويمكن استنتاج هذا التأثير حتى في أعمال أولئك المؤلفين الذين تظهر رؤيتهم الأولى رفضهم لهذه المفاهيم. لهذا فإن كتّابًا من أمثال فوكو وبورديو وبودريار ودريدا نجدهم جميعهم يتحدثون عن استبطان أيديولوجيات وصور بطريقة تستدعي تفسير دوركهايم للرموز في طقس ما، ويجب أن لا ننسى روسو أيضًا، بينما نجد غودولييه يسلط الأضواء على أوجه التشابه بين الماركسية والبنيوية. وبالفعل، نجد أن العديد ممن يسمون بمفكري ما بعد البنيوية وسعوا البنيوية بقدر ما انتقدوها، فبفضل الميل المصر على التفكير اعتمادًا على تقابلات زوجية حتى عندما كان القصد تفكيكها أو على الأقل تفكيك اللامساواة التي رأوا أن يمثلوها. لذلك هناك استمراريات من روسو مرورًا ببودريار تتوسطها شخصيات رئيسة من أمثال دوركهايم وليفي ستروس.

أكد أنصار لاكان على تأثير الثقافة على اللاوعي منكرين بذلك، كما فعل دوركهايم، إمكانية الحتمية السيكولوجية للثقافة أو المجتمع بمنظور آخر، وإن لم يكن بنفس الحد كما هو الحال في التقليد الدوركهايمي كان التحليل النفسي ذا تأثير مهم على الأنثروبولوجيا الفرنسية، وهو لم ينعكس فحسب في حضورها الخفي في البنيوية ولكنه انعكس أيضًا في تأثير فرويد الأكثر مباشرة وإلى حد أقل يونغ وحديثًا لاكان نفسه. واستخدام ليفي ستروس علم النفس، ولكن بشكل جماعي عوضًا عن أن يكون فرديًا. وهو أمر يعود لأنواع التفكير الأساسية الداخلة في باطن التنوع الثقافي السطحي. فاستخدام ليفي ستروس لعلم النفس العام هذا مع خليط من التوجه التايلوري للثقافة والتوجه السوسيري قد مكنه من إكمال عمل موس في تأسيس الأنثروبولوجيا في فرنسا بصفته اختصاصًا، مثلما أسس دوركهايم علم الاجتماع قبل ستين عامًا. وبهذا المعنى يعد ليفي ستروس المبدع الثاني العظيم، بعد دوركهايم، للأهمية بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا الفرنسية، وفي وجهة نظري، ينبغي أن يربط بالثلاثي الناجح دوركهايم وفيبر وماركس بوصفه الرائد المؤسس الرابع للعلوم الاجتماعية.

عن طريق فصلها للنظرية والممارسة، وعن طريق التدريس والبحث، وأخذها في الاعتبار للاستمراريات النظرية ومأسستها المتأخرة نسبيًا وعودتها للبحث الميداني، فإن الأنثروبولوجيا الفرنسية يمكنها أن تدعي حقيقة التميز كمدرسة أنثروبولوجية قومية. وبقيت هذه المدرسة صادقة مع التقليد الفكري الفرنسي بشكل واسع، فهي لم تنعزل، فالفكر الفرنسي الاجتماعي الحديث أفاد من الهرمونيطيقا والفينومونولوجية الألمانية والإمبريقية البريطانية وأفادت أيضًا من تقاليدها العقلانية أيضًا، ونشرت أيضًا تأثيرها في الخارج ليس في بريطانيا فحسب، حيث كان ربما الأنثروبولوجيا مهيمنة، ولكنه انتشرت أيضًا في أميركا وألمانيا. لهذا فإن فرنسا تستحق عن جدارة مكانتها باعتبارها المنتج الرائد للفكر الاجتماعي وللممارسة الإثنوغرافية.

القسم الرابع

مدرسة الولايات المتحدة

سيدل سيلفرمان

الفصل الأول

أنصار بواز وإحداث الأنثروبولوجيا الثقافية

تعتبر مهمتي شاقة بشأن تتبع تاريخ الأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة الأميركية عبر خمس محاضرات، ويعود هذا إلى الحجم الهائل للميدان. فربما هناك اليوم عشرون ألف شخص يمارسون الأنثروبولوجيا بشكل من الأشكال ويستعدّون ليصبحوا أنثروبولوجيين في الولايات المتحدة الأميركية، بحيث تغطي أعمالهم ومصالحهم مساحة واسعة جدًا، ويتركوا وراءهم أزيد من قرن من السابقين، هم أنفسهم آراؤهم متباينة بشكل متساو. ويبقى إنصاف كل منهم يفوق إمكاناتي. ولهذا أقترح، للتخفيف من حدة موضوعي، مجموعة من الفقرات المختارة.

أولًا: بينما يمكن تصنيف علماء الأنثروبولوجيا الأميركية إلى أربعة أصناف كأقل تقدير (الحقول الفرعية للأنثربوبولوجيا الثقافية والاجتماعية نادرًا ما تسمى اليوم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا الفيزيائية أو البيولوجية، علم الآثار، والأنثروبولوجية اللسانية)، سأهتم أكثر وفي المقام الأول بالمتغير الثقافي الاجتماعي، مع التركيز على اهتمام معهد ماكس بلانك. ومع ذلك، سأغتنم الفرصة للإشارة إلى الآخرين من الحقول الفرعية، آمل أن أقوم بتفسير لما لدى الأنثروبولوجيا الأميركية من هذه الصورة الخاصة، ولماذا بعضنا على الأقل، يعتقد أنها ما زالت تخدمنا. (أستعمل الصفة الأميركية فحسب اختزالًا للولايات الأميركية، لا للإشارة إلى القسم الغربي من الكرة الأرضية بكامله).

ثانيًا: سأحاول توفير فهم للاتجاهات البارزة والتطورات على مستوى الميدان، لكن من وجهة نظري الخاصة، وسأؤكد على تلك التي أعتبرها أكثر

أهمية أو إثارة للاهتمام. ولأن التقليد الأميركي هو الأقل مدة زمنية بين تقاليدنا الأربعة، وتاريخه قصير، فإنه أكثر إثباتًا لوجوده على مدى القرن العشرين. وسأبدأ انطلاقًا من وقت لاحق أكثر من زملائي وأركز على القرن الذي مضى. وتنظيمي للخمس محاضرات يليه تسلسل زمني أقل أو أكثر، لكنني بعد المحاضرتين الأولين سأرجع في الوقت لآخذ في الاعتبار، بشكل خاص، المصلحة الأميركية في أنثروبولوجيا المجتمعات المعقدة، التي تتبعتها في السبعينيات من القرن الماضي. وستنطلق المحاضرتان الأخيرتان قدمًا إلى الأمام منذ ذلك العقد.

ثالثًا: بالنسبة إليّ، لن أعتبر هذا التاريخ بمنزلة سلسلة من أفكار مذهبية، لكنني سأحاول ربطها بتاريخ المؤسسات، والعلاقات الاجتماعية والأحوال الخارجية التي تؤثر فيها. فالأفكار تنشأ وتكوّن آثارها في مثل هذه المؤسسات والسياقات الاجتماعية. وعلى الرغم من أن صورتي ستكون جزئية، بتمييز أفضل ما أعرف، فإنني آمل أنها ستضفي سمة مميزة للأنثربولوجيا الأميركية كظاهرة اجتماعية.

وأخيرًا: لا أقترح أن أقدم هذا التاريخ كتطور منتظم، مبني على تراكم منهجي للمعرفة. لا أعتقد أنها الطريقة التي يشتغل بها تاريخ أي تخصص، كما أنه ليست لدي أي مصلحة في إعادة تشكيل الماضي لحساب انتصار الأنثروبولوجيا الأميركية في تقدمها في خلال القرن العشرين. فقد اتسم جل تاريخنا بالخلاف والجدل ما كان كله رفيع المستوى. في حين يمكن للمرء أن يلوم أسلافنا وزملاءنا على هجومهم النقدي الشخصي لخصومهم، فإن من هذا الجدل ما يمكن أكثر أن نتعلمه عن هذا التاريخ. لذا سأقوم بتأطير بعض ملاحظاتي حول هذه الخلافات والصراعات. وهكذا آمل أنني في النهاية أكون قد أقنعتكم أننا نتميز بالحيوية حتى لو كنا مجموعة صعبة المراس، وأن الأنثروبولوجيا الأميركية مستمرة في الازدهار على الرغم من خليطها الخاص من التزام عاطفي وعدم اتفاق.

البدايات

تبدو مسودة الكتاب المدرسي النموذجية لبدايات الأنثروبولوجيا الأميركية إلى حد ما كالآتي: يُعتبر فرانــز بواز، أبو الأنثروبولوجيا الأميركية، هو من قام

بتدريب الشخصيات البارزة في النصف الأول من القرن العشرين. فمع بواز جاء نقد مبدأ النشوئية التطورية، والدفاع عن التاريخانية لفهم توزع الصفات العرقية، وإضفاء الطابع المؤسساتي على الأنثروبولوجيا في أقسام الجامعة العلمية، والمتاحف، والوحدات المهنية. ومع بواز جاءت أيضًا بنية الحقل الرباعية، التي كانت في البداية جهازًا منهجيًا لدراسة الهنود الحمر، ليصبح في ما بعد راسخًا في إطار منطق نظري. ومنذ البداية جاء مع بواز لاستخدام الثقافة بوصفها مفهومًا أساسًا في مقابل التركيز المجتمعي وعلى البنية الاجتماعية للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، في مقابل الإثنولوجيا ذات الإدراك الاحتقاري عند أ. ر. رادكليف براون (A. R. Radcliffe Brown)، وخصوصًا التفسيرات المبنية على العرق والبيولوجيا.

كل هذا يعتبر صحيحًا بما فيه الكفاية، لكن تاريخ الأنثروبوجيا الأميركية لم يكن ظاهرًا للعيان بشكل منظم، محكم وموحد من مدرسة تتكون من أتباع بواز بغية استبعاد أصوات أخرى كانت موجهة بإطار نظري منهجي. بل كان عوضًا عن ذلك ميدانًا للنقاش والصراع والخلافات من شتى الأنواع: نظرية، اجتماعية، ثقافية ومؤسساتية.

لم يكن المشهد الأنثروبولوجي الأميركي الذي أدرج بواز نفسه داخله شاغرًا ينتظر نفوذه، أو من دون منافسين محتملين له. سؤالنا الأول، بالتالي، هو: من أين نبدأ؟ فالقضايا التي من شأنها أن تصبح الموضوعات المركزية في الأنثروبولوجيا عندما اتسمت بطابع مهني، نوقشت من سياسيين، أدباء، وعلماء من شتى الأنواع على الأقل منذ أوائل القرن التاسع عشر: قضايا مثل الأصول والمكانة الثقافية للهنود الحمر، وما يعني ذلك للتوسع الغربي للحدود، أهمية الاختلافات العرقية وكيف كان لهذا من تبعات على سياسات العبودية، وطبيعة الجماعات المهاجرة الجديدة، ومسألة مكانتها اللائقة في المجتمع. فقد كان هنا رحالة قاموا بتجميع قطع أثرية ومعلومات إثنولوجية عن الهنود، وفقهاء لغة قاموا بوصف وتأمل اللغات الهندية الأميركية، علماء فراسة الدماغ قاموا بدراسات تبحث في قياس الجسم البشري، وعلماء آثار هواة أثاروا اهتمام مجموعات من شرق الولايات المتحدة والهنود الحمر من الجنوب الغربي، وقد كان هناك مجتمعات مثقفة حيث

توبعت هذه الاهتمامات. وفي الحقبة ما بعد الداروينية، تأثرت تفسيرات بالبرامج التطورية بطريقة أو بأخرى.

من وجهة نظرنا اليوم، فقد كان لويس هنري مورغان، أهم العلماء النبلاء في القرن التاسع عشر. وكمحام تعرف على قبيلة السينكا (Seneca) حيث قام بتمثيلهم في نزاع على أرض، من هنا لفت اهتمامه، وقرر وضع دراسة حول قرابة الإيروكوا[1] وانتهى به الأمر إلى نشر دراسة مقارنة كبيرة لنظم القرابة[2]، التي حاول بعضهم أن يبرهن على أنها كانت علامة على إنشاء مفهوم أنثروبولوجي للقرابة. استخدم مورغان، بعد ذلك، القرابة كمدخل إلى نظرية أوسع تخص التطور الاجتماعي، والتي وضعها في كتابه **المجتمع القديم**[3]. وصل هذا العمل لإثارة انتباه ماركس وإنغلز كما كان له دور استراتيجي في الأنثروبولوجيا الأميركية في منتصف القرن العشرين.

كلما تقدم التوسع غربًا بسرعة، كانت هناك دوافع عملية وكذا فكرية لكسب مزيد من المعرفة عن الهنود. تم تعيين بطل الحرب الأهلية، ذي السلاح الواحد والمستكشف جون ويسلاي باول (John Wesley Powell)، وهو مترجم لا يعرف الكلل، في جمع اللغات والعادات الهندية ليرأس دائرة المسح الجيولوجي للولايات المتحدة، وبعد ذلك في عام 1879، أسس المكتب المنشأ حديثًا للأنثروبولوجيا الأميركية. في المكتب، كان باول مسؤولًا إلى حد كبير عن إضفاء صفة الاحترافية على دراسة الهنود الأميركيين ضمن إطار تفسيري تطوري. واستمر علماء الأعراق البشرية للمكتب، والذين قام بعض منهم بتنفيذ عمل ميداني مغامر حول مفهوم الحدود، واصلوا رسم مسار مختلف عن مسار بواز. وفي الواقع، فإن من الانتقادات الموجهة إلى بواز أنه أهمل بل محا من الذاكرة الأنثروبولوجية أمثال هؤلاء السابقين والمنافسين، من ضمنهم مورغان، في خلال مواصلة مشروعه لبناء التخصص الجديد.

---

(1) L. H. Morgan, *League of the Ho-dé-no-sau-ne, or Iroquois* (Rochester: Sage and Broa, 1851).

(2) L. H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affnity of the Human Family* (Washington D. C.: Smithsonian Institution, 1870).

(3) L. H. Morgan, *Ancient Society, or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization* (New York: World Publishing, 1877).

بدأت الأنثروبولوجيا المؤسساتية في المتاحف وكذلك في الوكالات الحكومية. فقد تم تأسيس كل من المتحف الوطني للسميثونيين (National Museum of the Smithonian)، والمتحف البيبودي (Peabody Museum) في جامعة هارفرد، والمتحف الأميركي للتاريخ الطبيعي (AMNH) في نيويورك بعد وقت قصير من منتصف القرن، وتم بشكل عاجل إنشاء أقسام في علم الآثار والإثنولوجيا لجمع مجموعات المقتنيات ورعايتها. فقد أسسوا بحوثًا، من مثل بعثة AMNTI جيسوب عام 1894، على سبيل المثال كان متقدمًا وأكثر وضوحًا من الناحية الأنثروبولوجية أكثر من بعثة مضايق توريس التي أعدها البريطانيون. وفي ذلك الوقت تقريبًا كان المعرض الكولومبي العالمي في شيكاغو، ذلك المشروع العالمي العظيم لعام 1893 سببًا وراء متحف الميدان. وقد كان فريدريك وورد بوتنام الشخصية البارزة في تطوير الأنثروبولوجيا في المتاحف، وهو الذي واصل إنشاء أول الأقسام الأكاديمية في جامعات كولومبيا، هارفرد، شيكاغو، وبيركلي. فعن طريق بوتنام، الذي أصبح مرشد بواز الخاص، وجد هذا الأخير فرصة عمل لأول مرة في معرض شيكاغو ثم في المتحف الأميركي للتاريخ الطبيعي (AMNH) في نيويورك بعد ذلك.

دخل بواز إلى الساحة الأنثروبولوجية في عام 1883 عندما ذهب إلى جزيرة بافين (Baffin)، في منطقة الإسكيمو الوسطى لإجراء دراسة جغرافية لينتهي به الأمر كعالم في علم الأعراق البشرية. عاد لمدة سنة إلى ألمانيا، مسقط رأسه، وعمل تحت إشراف أدولف باستيان في المتحف الأنثروبولوجي الملكي في برلين. وفي ما بعد، قام بنقل مفاهيم باستيان ورودلف فيرخاو لمعالجته للثقافة في السياق الأميركي. بعد رحلة أخرى ميدانية، وهذه المرة على الساحل الشمالي - الغربي لشمال أميركا، قرر بواز الاستقرار في الولايات المتحدة الأميركية، حيث كتب سلسلة من المقالات، وشغل منصب القيِّم على المتاحف، كما حقق موطئ قدم في الأنثروبولوجيا الأميركية عندما اكتسب قاعدة مؤسساتية في كل من المتحف الأميركي للتاريخ الطبيعي في نيويورك (AMNH) وجامعة كولومبيا في حوالى عام 1895.

في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، كان مركز ثقل الأنثروبولوجيا الأميركية في واشنطن؛ فقد شكّل رجال مكتب الأنثروبولوجيا الأميركية، وهيئة

الدراسات الجيولوجية، وأسس المتحف الوطني الجمعية الأنثروبولوجية في واشنطن عام 1879 كما بدأ بنشر مجلة **الأنثروبولوجي الأميركي** بعد عقد من الزمن. ظلت الافتتاحية في واشنطن حتى عام 1902 عندما تم نقلها إلى جمعية الأنثروبولوجيا الأميركية (AAA) التي تم إنشاؤها آنذاك. (الجمعية الإثنولوجية الأميركية، التي كان مقرها في نيويورك، تأسست في الواقع قبل الجمعية في واشنطن ذات النفوذ الكبير). فمؤسسة واشنطن هيمن عليها تقليد متقدم كما كانت معظم الكتابات الإثنولوجية ومعروضات المتحف اليومية.

لم يؤسس بواز التقليد التطوري كمنافس فحسب، بل أسس أيضًا أنثروبولوجيا مادية عرقية تصنيفية كانت بقيادة أليس هردليكا (Ales Hrdlička) في المتحف الوطني (وفي وقت لاحق أرنست أ. هوتون (Earnest A.Hooton) في جامعة هارفرد) ليتحالفا في ما بعد ضد بواز إضافة إلى كونهما عالمي آثار في جامعة هارفرد ومتحف بيبودي وفي معهد كارنيغي في واشنطن. وكانت بصمتهم في علم الآثار الوصفية والرافضة للعصور القديمة للإنسان في الأميركيتين أساسًا، على خلاف مع تاريخانية بواز. وكان لا يزال هناك لاعب آخر في الساحة الأنثروبولوجية ناضل ضدها بواز، وهو حركة علم تحسين النسل بقيادة تشارلز ب. دافينبورت (Charles B. Davenport).

جاءت هذه القوى، التي كانت قوية في جامعة هارفرد كما في واشنطن، لتُعرف باسم محور «واشنطن/ كامبريدج». ومعارضتها لبواز في كولومبيا ولأنصار بواز التي انتشرت بشكل سريع في جميع أنحاء البلاد، كانت علامة على خط من التصدع المستمر، وكذا العداء/ الجفوة بين الفصائل. وكان صراعهم هذا حول الهيمنة على المجلس الوطني للبحوث ومصادر أخرى لتمويل البحوث، والسيطرة على الجمعية الأنثروبولوجية الأميركية، وعلى رئاسة تحرير مجلة **الأنثروبولوجي الأميركي**، وعلى الوظائف الحديثة التأسيس داخل الأقسام. الانقسام كان نظريًا، معارضًا تطوريًا للنماذج التاريخانية، وهو متميز بالعنصرية تجاه الحتمية الثقافية، وأنواع ثابتة تجاه الليونة. كان اختلافًا ثقافيًا مع هيمنة «الواسب» (WASP) والرجل الأبيض من الطبقة الوسطى الأميركية القديمة من جهة والمهاجرين، المهاجرين اليهود في الأغلب، أنصار بواز من جهة أخرى. وغالبًا ما كان يدور حوله الخلافات

السياسية حول قضايا: سياسة الهجرة، العلاقات العرقية، القومية والنزعة الانعزالية في أثناء الحرب العالمية الأولى، الانفصالية والانعزالية الهندية الأميركية، ونزعة الانصهار وغيرها من القضايا.

بواز وأنصاره حتى الحرب العالمية الأولى

بدأ بواز في نشر انتقادات التفكير التطوري في الثمانينيات من القرن الماضي، مثل مقاله الشهير «حدود المنهج المقارن»[4]؛ وكان يعني بالمنهج المقارن الإجراءات الخاصة المتبعة من قبل أنصار النظرية التطورية بمذهب النشوء. استعمل كل نقد للإشارة إلى التحليلات البديلة، لكنه لم يكن يفعل ذلك بشكل مستمر. وعلى الرغم من أنه لم ينتج تحفة نظرية منظومة في الوقت الذي نشر فيه كتابه **عقل الإنسان البدائي**[5]، وهو كتاب لإرساء قواعد المهنة ومقدم أيضًا لجمهور متابعي المهنة، فقد كانت الخطوط العريضة للنموذج واضحة.

جعل منوال بواز من الدراسة الأمبريقية للثقافات الأصلية السريعة الاختفاء كما كان يعتقد، أولوية الأنثروبولوجيا. فكان العمل الميداني مفتاحًا لمثل هذه الدراسات وكل هذا كان يعني، بشكل عام، استخلاص المعلومات من السابقين وتسجيل النصوص بدلًا من الملاحظة بالمشاركة للإثنولوجيا اللاحقة. ورأت الحقول الفرعية الأربعة المميزة لاحقًا للإثنوغرافيا على أنها وسائل تكميلية وإعادة بناء تاريخي للثقافات غير المكتوبة. كما ركزت على اللغة مع إصرارها على العمل مع النصوص في اللغات الأصلية ورؤيتها في أن اللغة مدخل إلى ذهن السكان الأصليين.

تميز هذا المنوال بتحول في مفهوم الثقافة. قام بتعريف الثقافة بشكل شامل لتشمل الحقول المادية والاجتماعية والرمزية. هذا التعريف ظاهريًا يشبه تعريف إدوارد بارنت تايلور، لكن بواز يقصد شيئًا مختلفًا تمامًا. فنموذجه لم يستخدم الثقافة كمرادف للحضارة، كما فعل تايلور. لكن الآن بمعنى الجمع، التأكيد على

---

(4) F. Boas, «The Limitations of the Comparative Method in Anthropology,» in: F. Boas, *Race, Language, and Culture* (New York: Macmillan, 1896 and 1940).

(5) F. Boas, *The Mind of Primitive Man* (New York: Macmillan, 1911b).

اختلاف الثقافات والنظر إليها كسياقات للسلوك الإنساني المكتسب بالتعلم. (في هذا اختلفت مع علم النفس في ذلك الوقت الذي كان يؤكد على الغريزة). استدعى هذا المفهوم للثقافة موقف النسبية الثقافية، الفكرة التي تعتبر ضرورية لفهم الثقافات في ضوء مصطلحاتها الخاصة وسياقاتها التاريخية قبل محاولة التعميم. عرض المنوال البوازي استراتيجية للخصوصية التاريخية كبديل عن نظرية التكون التقويمي التطورية التي انتقدتها - بمعنى آخر - فكرة أن التقدم الثقافي يتكون من مراحل محددة سلفًا للتنمية. بينما شوهد الانتشار والاتصال بين الثقافات كآليات تاريخية أساسية، في الوقت التي قدمت الاستراتيجيا حيزًا يهتم بكيفية محاكاة الثقافات بعضها لبعض، والمصلحة التي انبثقت من دراسات الأنثروبولوجيين المؤمنين بمبدأ الانتشارية أنفسهم، لأن مثل هذه الأنماط أثرت في طريقة الصفات التي اعتمدت في وضعية الاتصال. استلزم أيضًا هذا التحول قلقًا متزايدًا مع العلاقة بين الثقافة والفرد.

أكد منوال بواز الاستقلال النسبي للظواهر الثقافية. وكان فصله للعرق واللغة والثقافة مفتاحًا لمقاربته، الذي أصر على أنها كانت ظواهر متميزة وخاضعة للسببية المستقلة. وجهة النظر هذه شكلت سعيه إلى الأنثروبولوجيا الفيزيائية التي كانت أقل تركيزًا على البيولوجيا على هذا النحو من وسيلة الطعن في دراسة الرموز العرقية لذلك اليوم مع الافتراضات التي بنيت على الثبات على مستوى الصفات العقلية والجسدية للأعراق. شكك بواز في ثبات هذه الصفات الجسمانية الكلاسيكية في دراسته بمقارنة قياسات الرأس للمهاجرين مع أحفادهم المولودين في الولايات المتحدة، والتي أظهرت ليونة في تلك الصفات، التي من المفترض أنها استجابت للأوضاع البيئية(6).

في هذا المنوال يرى المرء اتجاهَي تفكير بواز اللذين جمعهما طلابه بطرق مختلفة وانتقل بينهما هو نفسه: (الاتجاه التاريخي الذي كان يهتم على وجه الخصوص بالعمليات الأثرية التي يمكن أن تشكل لتوزيع صفات الثقافة، والاتجاه

---

(6) F. Boas, *Change in Bodily form of Descendants of Immigrants* (New York: Columbia University Press, 1911a).

السيكولوجي التي ضم كلًّا من مصالح الذهنيين، التي تجعل من عقل الفرد مختلفًا في ثقافات مختلفة، ومصالح المؤيدين للدمج العرقي مع كيفية تلاؤم الصفات في ما بينها). يتفق هذان الاتجاهان تقريبًا مع الجانبين المعرفيين لبواز التاريخي والعلمي كذلك. وبشكل عام، أكد طلاب بواز، الذين تدربوا قبل الحرب العالمية الأولى على الاتجاه الأول، غير أنهم اختلفوا بحدة في ما بينهم ومع بواز عما كان يقصد بتاريخ الثقافة وكيف ينبغي أن يُدرس. فالجيل الثاني، الذي درس مع بواز في العشرينيات من القرن الماضي، اختار الاتجاه الثاني بحثًا عن مبادئ التكامل الثقافي المتزامن. أما الجيل الثالث، في جامعة كولومبيا في خلال الثلاثينيات من القرن الماضي فقد جمع بين الاتجاهين، لكن عودتهم إلى تاريخ الثقافة أخذت شكلًا من أشكال التركيز على الحوادث الواقعية (في مقابل العلاقات التاريخية التي تستدل عليها ميزة التصنيفات)، بما في ذلك الاستجابات الأصلية للأوضاع الخارجية والانتباه إلى السياقات الكبرى حيث الثقافات الأصلية أضحت جزءًا لا يتجزأ منها.

كمؤسس، خطا بواز خطوات واسعة وكبيرة. بداية مع الفريد كروبر (Alfred Kroeber)، الذي حصل على درجة الدكتوراه تحت إشراف بواز عام 1901 وذهب إلى إنشاء قسم الأنثروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا في بيركلي، أسس الجيل الأول من طلاب بواز أقسامًا في جميع أنحاء البلاد: روبرت لوي (Robert Lowie) (انضم الى كروبر) ببيركلي، فرانك سبيك (Frank Speck) في جامعة بنسِلفانيا، فاي كوبر كول (Fay-Cooper Cole) وإدوارد سابير (Edward Sapic) في جامعة شيكاغو (ولاحقًا سابير في جامعة ييل)، مالفيل هيرسكوفيت (Melville Herskovits) في جامعة الشمال الغربية، ألكسندر كولدنوايزر (Alexander Goldenweiser) في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية (حيث كان يدرس ليزلي وايت (Leslie White) وروث بنِديكت (Ruth Benediet)، وآخرون. معظم هذه الأقسام أدرجت نموذج بواز في المجالات الأربعة في الأنثروبولوجيا، على الرغم من أن بواز نفسه (وجامعة كولومبيا) ركزا أساسًا على الإثنولوجيا واللسانيات. فإن كثيرًا من البحوث الأنثروبولوجية في ذلك الوقت كانت لا تزال قائمة في المتاحف، شجع بواز الاحترافية في المتاحف ووضع طلابه في مناصب رئيسة (مثل كلارك ويسلر (Clark Wissler) في المتحف

الأميركي للتاريخ الطبيعي (AMNH))، وأسس بواز أيضًا جمعيات مهنية بما في ذلك الجمعية الأنثروبولوجية الأميركية (AAA) في عام 1902 (على الرغم من أنه لم يصبح رئيسًا لها حتى عام 1907)، وأسس مجلات، وضمن تمثيل الأنثروبولوجيا في المنظمات الوطنية. وقد اعتاد، علاوة على ذلك، التعليق على القضايا العامة، مثل القومية، العلاقات العرقية، التعليم، واليوجينيا/ علم تحسين النسل، ليس كجزء من البرنامج السياسي على وجه التحديد، ولكن في الاعتقاد بأن المعرفة الأنثروبولوجية في حد ذاتها ستشير إلى الحلول المجتمعية.

على الرغم من أن طلاب بواز كثيرًا ما كانوا يتحدثون باعتبارهم أنصار بواز، فقد كانت هناك اختلافات شديدة بينهم. (يجب القول أيضًا إن بواز نفسه كان ناقدًا لذاته، غالبًا ما كان يغير وجهات نظره ويتراجع عن آرائه في وقت لاحق). اختلف الجيل الأول في ما يتعلق بكيفية اتباع برنامج بواز. وقد وضح جورج ستوكينغ الابن (George Stocking Jr) تمييزًا بين صرامة بواز وتمرّده(7). من بين أولئك الذين كانوا في الفئة الأولى كان لوي، ليسلاي سبيي، هيرسكوفيت، ويسلر، وسبيك. ضمت الفئة الثانية كروبر الذي تتبع نوعه الخاص من التاريخانية، وسابير الذي ذهب في الاتجاه الذي ركز على الفرد وطور المناهج اللسانية التي كانت على خلاف متزايد مع بواز. كما رأى ستوكينغ فئة ثالثة، طورت مذهب بواز، من ضمنها بنِديكت ومارغريت ميد.

كان بول رادان (Paul Radin) متمردًا آخر. وعلى الرغم من أنه كان تقريبًا معارضًا مزاجيًا لبواز بل وأكثر من ذلك لكروبر، وبارع في نقده بشكل قوي لدراساتهم التوزيعية ومناهجهم الإحصائية، فقد كان الشاغل الرئيس لرادان هو مع النظرة العامة «للفلاسفة البدائيين». كان موضوع عمله هو طريقة الشخصيات المتكررة كالكاهن والمحتال الخرافي في توضيح الحقائق الكلية عن المجتمع البدائي وتعارضها مع الحضارة(8). وبالنسبة إلى راادان، التاريخ يكمن في التجربة

(7) G. W. Stocking, Jr., ed., *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911: A Franz Boas Reader* (New York: Basic Books, 1974), p. 17.

(8) P. Radin, *The Autobiography of a Winnebago Indian* (Berkeley: University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 1920).

الإنسانية؛ ويعتبر رائدًا في منهج تاريخ الحياة ونشر سيرة ذاتية لهندي من قبيلة الوينيباغو (Winnebago)[9]. بعد ذلك جاء دور غولدن وايزر الذي كان متحالفًا مع سابير ورادان حول بعض القضايا (ومثلهما، على سبيل المثال، منح الأفراد تأثيرًا إبداعيًا على الثقافة) لكنه اختلف مع كل واحد منهما في قضايا أخرى.

بلغت الانقسامات داخل الجيل الأول من أنصار بواز حدود أزمة عندما نشر كروبر كتابه **فوق العضوي**[10] حيث صرح بالاستقلال المطلق للظواهر الثقافية مما هو عضوي، فئة تتضمن البيولوجيا، السيكولوجيا والفرد. أما الثقافة فكانت «مستوى مُلِحًّا» متميزًا عن هذه المستويات «الدنيا». قاد سابير مهمة النقد مصرًا على أن موضع المكاني للثقافة عليه أن يكون في الفرد[11]. اصطف الآخرون من المجموعة مع كلا الجانبين، كل منهما اتهم الآخر بخيانة أهداف بواز. سنوات قليلة بعد ذلك، فجّر سابير نقدًا شديدًا عندما رفض فكرة «التقنية الإثنولوجية» للثقافة التي يؤمن بها معظم أنصار بواز واقترح بدلًا عنها نظرية للثقافة باعتبارها «الممتلكات الروحية» للمجموعة، التي كانت تفضيلًا لمفهوم بواز عن «عبقرية شعب». في هذا الاتجاه قدم سابير هنا الدراسات الأولى لهذا «التكامل الثقافي»، الذي اعتبره نموذجًا تفضيليًا للقيم. أثار اختلافات بين الثقافات «الأصلية» المدمجة التي كانت متوافقة، وحيوية، ومتناسقة الأجزاء، ومنسجمة مع الإبداع الفردي، والثقافات الزائفة، أي الهجينة، المتعارضة والتي فرضت على الأفراد بشكل متكلف[12].

لكن هذه الخلافات كانت ثانوية مقارنة مع التحديات التي كانت تواجه بواز والصادرة عن كثير من خصومه. فقد استاء علماء الأنثروبولوجيا، خارج دائرته، من هيمنته على التخصص، وصراحته العلنية جعلته شخصًا بغيضًا بالنسبة إلى الإدارة العليا في جامعة كولومبيا. ولم يترك أعداؤه أي فرصة لمهاجمته. جاءت

---

(9) المصدر نفسه.

(10) A. L. Kroeber, «The Superorganic,» *American Anthropologist*, vol. 19 (1917).

(11) E. Sapir, «Do We Need the Superorganic?,» *American Anthropologist*, vol. 19 (1917).

(12) E. Sapir, «Culture, Genuine and Spurious,» *American Journal of Sociology*, vol. 29 (1924).

فرصتهم عندما عارض بواز دخول الولايات المتحدة في الحرب العالمية الأولى، ليس لأنه كان مواليًا لألمانيا (كما اتهم) ولكن لأنه كان من دعاة السلام مدى الحياة. بعدها في عام 1919 نشر في مجلة **الأمة**، وهي مجلة شعبية، رسالة بعنوان «علماء كجواسيس»، يشير فيها إلى أولئك الذين لم يكشف عن أسمائهم، كما ادعى استخدامهم لغطاء البحوث الأنثروبولوجية للعمل كوكلاء للحكومة (كان يقصد في ذهنه علماء آثار معهد كارنيغي). استخدم تحالف واشنطن/ كامبريدج الرسالة لنقد بواز ولومه من قبل الجمعية الأنثروبولوجية الأميركية وعزله من مناصب رئيسة عدة. لكن عزله لم يدم طويلًا.

مرحلة ما بين الحربين

اعتُبر كروبر وسابير أهم الثائرين أو المتمردين من الجيل الأول. بقي كروبر على قوته، بعد وفاة بواز في عام 1942، كان رجل الأنثروبولوجيا الأميركية الكبير والعجوز بلا منازع، وبقي حتى مماته في عام 1960، منتجًا لكمٍّ هائل من البحوث (بلغت أكثر من سبعمئة بحث) وقام بتنظيم بحوث في كل الحقول الفرعية. ونقل الجانب التاريخي لنموذج بواز لكن بوسائله الخاصة التي اختلفت بشكل متزايد عن بواز. كانت اهتماماته المهيمنة تركز على الأشكال الثقافية، نمط التماسك، والإبداع الثقافي. واصل هذا من خلال المناهج التاريخية الرسمية، مركزًا على التصنيف والقياس الكمي، بدءًا بالنظر إلى السمات الثقافية الاصطفائية، وذهب إلى بحث تنظيم الأنماط، ومن بين السمات، باستخدام أسلوب أسماه بالتكامل المفاهيمي. بدأ مقاربة منطقه الثقافي لتصنيف المناطق المهمة إثنولوجيًا لأهل شمال أميركا[13]، لينتقل، بعد ذلك إلى الكتابة عن أشكال نمو الثقافة ودورات النمو، وأخيرًا «أسلوب الثقافة»[14]. وقد عمل على تأليفات كبرى، بدءًا باستيعابه لمشروع عامل انتشار الثقافة، إلى رسمه للمعالم الحضارية

(13) A. L. Kroeber, *Cultural and Natural Areas of Native North America* (Berkeley: University of California Press, 1939).

(14) A. L. Kroeber: *Configurations of Culture Growth* (Berkeley: University of California Press, 1944), and *Style and Civilization* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1957).

الكبرى مسترشدًا بمفهوم التقدم. وانتهى مشروع عامل الثقافة بإخفاق تام كشف عن شخصية كروبر. وفي خلال الثلاثينيات من القرن الماضي، بدأ كروبر هذه السلسلة الطموحة من الدراسات التي كان يعتقد أنها ستسفر عن تحليل دقيق/ حاسم لمعالم الثقافة في غرب أميركا الشمالية، ووضع عشرة أو أكثر من طلابه للعمل عليها. بعد ذلك، وفي لقاء بالجمعية الأنثروبولوجية الأميركية، أعلن بشكل مفاجئ أن تلك الدراسات كانت مخفقة، لأنها لم تظهر أي أنماط. ثم إن أولئك الذين استثمروا سنوات من العمل في جمع مقدار كبير من البيانات شعروا بأنهم دُمروا[15].

بمعنى آخر، كان كروبر «بوازيًا» أكثر من بواز في قوله إن التفسير يتألف فحسب من عمليات تتم داخل الثقافة، مع استبعاد العوامل الخارجية، على سبيل المثال، فقد تميز تصنيفه للمنطقة الثقافية في الاعتراف بالعوامل البيئية (الذي اتخذه كمسلّمات) لكنه لم يصل إلى حد اقتراح السببية البيئية. وبشكل مماثل، في دراساته الشهيرة (بمعية جين ريتشاردسون) للتحولات في أزياء المرأة على مدى قرن من الزمان، حاول في الأول ربط التحولات بالاضطراب الاجتماعي، لكنه سرعان ما تخلى عن ذلك المجهود لمصلحة التحليل الكمي، التي استنتج فيها أن الأشكال الثقافية امتثلت لإيقاع جوهري في التنوع[16]. وكما أشرنا من قبل، ذهب كروبر أبعد من بواز في تأكيده للحتمية الثقافية في المفهوم فوق العضوي، حيث إنه (وعلى عكس بواز) استبعد أي دور للفرد أو لعلم النفس. فهو لم يتردد في تحدي بواز بشكل مباشر، كما كان الحال حينما اتهمه بعدم اهتمامه بالتاريخ بشكل مطلق. ولم يبال بواز بهجماته؛ إذ لم يكن أبدًا من المعجبين بكروبر عندما قال عنه ذات مرة: «لم يفكر أبدًا في أي شيء بعمق»[17].

---

(15) S. Silverman, *Totems and Teachers: Perspectives on the History of Anthropology* (New York: Columbia University Press, 1981), p. 60.

(16) J. Richardson and A. L. Kroeber, *Three Centuries of Women's Dress Fashion: A Quantitative Analysis* (Berkeley: University of California Press, 1940).

(17) A. Lesser, *The Pawnee Ghost Dance Hand Game: A Study of Cultural Change* (New York: Columbia University Press, 1933), p. 29.

كان سابير مؤسسًا بدرجة أقل من كروبر، لكن كان له تأثير عميق من خلال قوة ذكائه. فبعدما أمضى خمس عشرة سنة في المتحف الوطني الكندي بأوتاوا، قام سابير بالتدريس لفترة وجيزة في شيكاغو، وانتقل بعد ذلك إلى جامعة ييل، حيث لفت انتباهه في أثناء التدريس/ العمل بجامعة ييل، إلى أن يجد فرصة للتعاون مع علماء نفس يشتغلون في انسجام في ما بينهم (من بينهم هاري ستاك سوليفان)، لكنه بمجرد وصوله وجد أن المعهد المتعدد التخصصات للعلاقات الإنسانية قد تولى السلطة فيه عالم نفس سلوكي وعالم اجتماع تطوري كان يبغضهما[18]. ومع ذلك، فسنواته القليلة في جامعة ييل، التي توقفت بسبب مرضه ووفاته مبكرًا، كان لها تأثير كبير على تطور اللسانيات الأنثروبولوجية من خلال تدريبه لمجموعة مهمة من الطلاب المتخصصين في اللغات الهندية والأميركية.

في عام 1920 تقريبًا، كان سابير على خلاف مع بواز حول ما سمي بالنماذج الملائمة للتحول اللغوي والثقافي معًا. كان الخلاف حول تعريف التاريخ نفسه. وتطبيقًا لمناهج فقه اللغة على اللغات الهندية الأميركية ومواصلة تطوير عمليات إعادة البناء التاريخي للثقافات التي تستند إلى أدلة لغوية، فقد أكد سابير العلاقات الجينية للغات من خلال الانتشار، حتى أنه استخدم مثل هذه المصطلحات الحالية كأصول ومفهوم لـ «بقايا قديمة» من ماضٍ تاريخي مشترك. فسابير كان مهتمًا، بشكل متزايد، بعلاقة الثقافة بالفرد، مقترحًا أن الثقافة لم تكن مجرد قيد بل أن الأفراد أخضعوا مواهبهم الثقافية لغاياتهم أو أهدافهم الخاصة؛ وفي هذه الفكرة تنازع مع صديقه المقرب بنِديكت. خلافات سابير مع أنصار بواز نقلته إلى علم اللغة، ففي البداية كان حليفًا لليونارد بلومفيلد (Leonard Bloomfield) لكنه اختلف معه بعد ذلك. وبما أن بلومفيلد كان يشكل القوة الأساسية في علم اللغة باعتبار أنها تطورت في حقل مستقل، فقد استبعد سابير إلى حد ما عن تلك الدوائر كذلك.

على الرغم من أن سابير جادل علم اللغة البوازي وتاريخ الثقافة الذي عُرف

---

(18) R. Darnell, *Invisible Genealogies: A History of Americanist Anthropology* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2001), pp. 130-132.

بمسمى جدل نيوهيفن ونيويورك، فقد ظل الشخصية التي استرشد بها الجيل الثاني لأنصار بواز كبِنِديكت وميد. فربما الأنثروبولوجيون الذين ليسوا علماء لغة يعرفون سابير أكثر بتعاونه مع تلميذه بنيامين وُرْف (Benjamin Whorf) على ما أصبح يُعرف باسم فرضية سابير- وُرْف. استندت فكرتها إلى أن البِنى الدلالية للغات (خصوصًا قواعد النحو الخاصة بهما) غير قابلة للقياس أساسًا، وأنها رسمت طريقة إدراك متحدثي اللغة وقامت بتصنيف المتمرسين في العالم. كانت الخطوة التالية (التي أقدم عليها وُرف) هي رؤية هذه البنى اللغوية على أنها نتاج للفكر والثقافة، وهكذا فإن كل لغة مرتبطة بوجهة نظر عالمية مميزة. كانت الفرضية مؤثرة جدًا لفترة من الزمن، لكن سرعان ما تقاطرت عليها انتقادات متزايدة وانخفضت سمعتها في خلال الستينيات من القرن الماضي، وعاد مجددًا الاهتمام بالنسبية اللغوية[19].

خلال العشرينيات من القرن الماضي، عندما تقدم الجيل الثاني من أنصار بواز في العمر، تحولت نظريتا الانتشارية والتاريخانية، اللتان كانتا طاغيتين، وأصبحتا مهجورتين، وأضحى الجانب السيكولوجي/ التكاملي عند بواز في الصدارة متأثرًا الآن بالتحليل النفسي وعلم النفس الغشتالتي (Gestalt). فأولئك الذي اتبعوا هذا الخط من أنصار بواز تعاونوا على إعادة تشكيله إذ أصبح يعرف باسم مدرسة الثقافة والشخصية. كان من بينهم بنِديكت، ميد، إيرفين هالويل (طالب سبيك)، وكلايد كلوكهون (Clyde Kluckhohn). انضم رالف لينتون، المحسوب على خط هارفرد، إلى هذا التقليد الذي اندمج مع نفوذ من الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. من بين هؤلاء في هذه المدرسة، لم يكن هناك أي اهتمام بالتاريخ. واصل أنصار بواز التاريخيون هذا الخط جنبًا إلى جنب، بكثير من النقد له، حتى على الرغم من تعبهم من الشكليات والروابط المزيفة على نحو متزايد مع الحركات المقارنة والوظيفية التي تم استقدامها إلى الولايات المتحدة من بريطانيا. فمثلًا لوي، الذي يعتبر مدافعًا قويًا دائمًا للبرنامج التاريخي لبواز وناقدًا بشكل متواصل للنشوئية، وكان أحد الأميركيين الذي كتب عملًا شاملًا عن التنظيم الاجتماعي من منظور

(19) J. Gumperz and S. Levinson, eds., *Rethinking Linguistic Relativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

تحليلي مقارن في وقت مبكر[20]، وقام لاحقًا بجمع موضوع الثقافة والشخصية مع دراسة للشخصية الوطنية الألمانية[21]. وعلى الرغم من تأثر كروبر، كما رأينا، تحول اهتمامه بالمجالات الثقافية والدراسات التصنيفية بشكل متزايد إلى أشكال ثقافية.

يبدو أن بواز أصبح هادئًا ومرتاحًا بحلول ذلك الوقت، فقد صار الآن بابا فرانس بالنسبة إلى دائرته. تضمن هذا الفوج من طلابه عددًا كبيرًا من النساء (بعضهن بدأن كسكرتيرات عنده)، فقد اختار موضوعات بحوثهن وأمن منحًى لبحوثهن الميدانية، لكنه نادرًا ما كان يجد عملًا لهن - ولا واحدة من هذه النساء حققت مكانة أكاديمية اعتيادية في خلال حياته. أصبحت بنِديكت يده اليمنى في الإدارة، لكنها انتقلت إلى شغل منصبه بعد تقاعده، ولم تصبح أستاذة معترفًا بها في جامعة كولومبيا إلا قبل شهرين من وفاتها.

كانت عشرينيات القرن الماضي وقتًا للإثنوغرافيا الرومانسية «الحميمية والغامضة» مؤكدة على التماسك والترابط الاجتماعي. قدمت قبائل الهنود الحمر البيوبلوس (Pueblos) (كالزوني Zoni) الحالات الأولى، ولكن قدمت دراسة ميد لجزيرة ساموا، لافتة إلى هذا النوع من الدراسات عام 1928، إذ قامت (ميد) بدراستها الميدانية الأولى إلى ساموا عام 1926 متأثرة بروح بواز العلمية؛ إذ قررت القيام برغبتها في العمل الميداني في بولينيزيا، مجبرة بواز على الموافقة بتردد. واختار لها موضوع بحث اعتقد أنه يتوافق مع سنها وشخصيتها: القوة النسبية للبلوغ البيولوجي والأنماط الثقافية لمرحلة المراهقة. ونظرًا إلى اعتقاد أنصار بواز في كون أن الثقافات كسياقات متنوعة لتطور الإنسان والسلوك، فإن الدراسة تسائل الافتراض العام في الولايات المتحدة في الوقت الذي كانت فيه مرحلة المراهقة عاصفة بسبب المعطيات البيولوجية والهرمونية. لأجل ذلك اعتقدت ميد أنه إذا وجدت حالة سلبية واحدة ستفند ما اعتبر أمرًا عامًا. كما سعت

---

(20) R. H. Lowie, *Primitive Society* (New York: Liveright, 1920).

(21) R. H. Lowie, *The German People: A Social Portrait to 1945* (New York: Farrar and Rinehart, 1945).

الدراسة أيضًا لمتابعة اهتمامات بواز النفسية، في محاولة، كما قال في مقدمة كتابها، «للدخول إلى الحياة العقلية لمجموعة ما في مجتمع بدائي»[22].

كان بحث ميد في جزيرة ساموا على الأرجح أول عمل إثنوغرافي أميركي بالمعنى المالينوفسكي الكلي، مستندة إلى الملاحظة بالمشاركة. كما فتحت أيضًا منافذ جديدة عدة للأنثروبولوجيا، بما في ذلك الاهتمام الجديد بمنطقة المحيط الهادئ، عن المراهقة وأدوار الجنس. أضف إلى ذلك، بعد انضمام ميد لمقترح ناشرها بإضافة فصل آخر عما هو متضمن لمصلحة المجتمع الأميركي، حيث أصبح الكتاب نبراسًا سيصبح قريبًا له الدور العام المتميز.

غير أن بنِديكت كانت هي من حملت اهتمام بواز المؤيد للدمج العرقي حتى مداه النهائي، تأثرت برؤى سابير حول الثقافة والفرد. غير أن الأول ركز على الفرد في حين كان تركيزها على الثقافة. كانت اقتحامات بنِديكت الإثنوغرافية حول قبائل الهنود الحمر (البيوبلوس) وارتباطاتها مع روث بونزيل (Ruth Bunzel)، وريو فورتيون (Reo Fortune)، قد وفرت ميد، وآخرون خلفية لما أصبح وثيقة «السمات الاجتماعية للشخصية» في كتابها: **أنماط ثقافية**[23] عام 1934. (وقد اعترف بواز في مقدمة متضاربة بأن الاهتمام «القديم» في إعادة البناء التاريخي قد أفسح الطريق لتشكل الاندماج والمجهودات الرامية إلى «التغلغل في عمق عبقرية الثقافة». لكنه حذر من أن الفكرة لا ينبغي أن تذهب بعيدًا[24]. وكل ثقافة، كتبت بنِديكت، اختيرت وفُصلت وفق أجزاء معينة من «مدى» الإمكانات الإنسانية. إذ يمكن رؤية كل ثقافة بوصفها «الشخصية بشكل أكبر» موحدة/ مدمجة تدور حول موضوعات معينة مهيمنة. وقد شبهت الثقافات الوصفية المختلفة بالمتلازمات السيكولوجية، وقدر الفرد - إما أن يصبح مرغوبًا وناجحًا أو معرّفًا بصفته شاذًا معتمدًا على توافقاته أو توافقاتها الشخصية مع القيم المرغوبة أو غير المرغوبة ثقافيًا.

---

(22) M. Mead, *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization* (New York: New American Livrary, 1928).

(23) R. Benedict, *Patterns of Culture* (Boston: Houghton Mifflin, 1934).

(24) F. Boas, «Introduction,» in: R. Benedict, *Patterns of Culture* (Boston: Houghton Mifflin, 1934), p. XV.

كانت النسبية الثقافية في أوجها؛ إذ من الممكن إدراك هذا المفهوم إما كمعنى ضعيف أو قوي. بالمعنى الضعيف، كان المنطلق الأساس لأنصار أنثربولوجيا بواز، كما كان لكل نوع من الأنثروبولوجيا منذ ذلك الحين: حيث تكمن الفكرة في أن الثقافات والعمليات الثقافية يجب أن تفهم في شروطها الذاتية في المقام الأول، بغض النظر عن المعايير ذات المركزية الإثنية للباحث. وفي معناها القوي، ترى النسبية الثقافية الثقافات غير متكافئة، كل واحدة مستقلة بذاتها ومفهومه فقط وفق طبيعتها. وهذا النوع القوي للنسبية لم يمت مع بنِديكت؛ وقد عرف انبعاثًا في العقود الأخيرة.

لا يزال مذهب الحتمية الثقافية مسألة أخرى، حيث لم يعتقد بواز أو أي من تلامذته في «الحتمية الثقافية المطلقة»، عند اتهام ديريك فريمان حينما بدأ نقده لدراسة ميد عن ساموا بعد مرور خمسين عامًا على نشر الدراسة[25]. فقد كان ادعاء فريمان بأن بواز أمر ميد بالبحث عن مراهقة غير مجهدة في ساموا، وفقًا لقناعاته الشخصية، وأن كل أميركا اشترت حصة من حسابها، مروجة لنصف قرن من التسامح (إذا كان كل من أنصار بواز عرضة لتهمة فريمان، فقد كان كروبر الذي جادل بأن تلك الظواهر الثقافية فريدة من نوعها، لكن دراسات كروبر لتصاميم السلالات والعشائر لم تطفىء غضب فريمان).

استندت أنثروبولوجيا بواز إلى تفاعل الظواهر البيولوجية والثقافية، وأيد أنثروبولوجيًا ذات الحقول الأربعة جزئيًا على ذلك الأساس. ومع ذلك، كان يدافع باستمرار ضد العرقية الحتمية، خصوصًا الاعتقاد بأن لدى الأعراق قدرات فكرية مختلفة. استخدم سلاح الحتمية الثقافية التي أصرت على أن السلوك والذهنية كانا نتاجًا للتعلم داخل بيئات ثقافية محددة. بدأ بواز الإدلاء بتصريحات عامة حول العرق في وقت مبكر من عام 1906، ويقال إن كلماته الأخيرة عندما انهار وتوفي بين ذراعي كلود ليفي ستروس كانت عن العرق.

كان قصد ميد، وكذلك علماء أنثروبولوجيا آخرين في وقتها، الدرس الأساس، الذي هو التنوع الثقافي. إذ شوهه، وبقسوة، فريمان وبعض نقاد آخرين

---

(25) D. Freeman, *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983).

في الأيام الأخيرة، ولكنها رسالة مفادها أن علماء الأنثروبولوجيا اضطروا إلى العودة إليها مرارًا وتكرارًا طوال القرن العشرين: وبحسب ردود دائرة بواز على الأفكار النازية حول العرق وعلم تحسين النسل واليوجينا أدت إلى عودة ظهور ادعاءات العرقيين في كتب مثل **منحنى الجرس**[26]، إلى سوء استخدام «الثقافة» كمبرر للعنف العرقي. ومهمة الأنثروبولوجيا هذه هي في مواجهة هذه الادعاءات العنصرية التي ما زالت معنا.

كانت ثلاثينيات القرن الماضي فترة كساد (اقتصادي) وحقبة كساد سياسي. عرضت برامج الصفقة الجديدة الدعم للدراسات الأنثروبولوجية بالولايات المتحدة، ولحسن الحظ حصل ذلك عمليًا بسبب عدم وجود مناصب بالجامعات أو المتاحف باستثناء المضمونة منها سلفًا. في خلال هذه السنوات وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية، تم إجراء معظم أبحاث الأنثروبولوجيا تحت رعاية حكومية، بدلًا من الأوساط الأكاديمية. بعد صدور قانون إعادة تنظيم أوضاع الهنود لعام 1934، الذي سعى لقلب سياسات الاستيعاب المبكرة، وتشجيع المزيد من الحكم الذاتي القبلي، فقد تم تعيين العديد من علماء الأنثروبولوجيا في خدمة إدارة الشؤون الهندية، وإطلاق معظم المشروعات الأثرية، وتوظيف علماء أنثروبولوجيا للقيام بدراسات حول علاقات العرق والمجتمعات الريفية.

كانت السياسات الراديكالية شائعة، ولا سيما في نيويورك، وهذا الجيل الثالث من تلامذة بواز كان أكثر التزامًا سياسيًا من سابقيهم. وانعكس هذا على مشروعاتهم البحثية، التي بدأت في كثير من الأحيان كدراسات رسمية لأنصار بواز، ولكن بعد ذلك أدرجوا علم الاقتصاد والتاريخ- التاريخ الذي يقصد به الآن التجارب التواصلية الفعلية للهنود الأميركيين. من بين هذه المجموعة كان أوسكار لويس (Oscar Lewis) الذي كتب عن آثار تجارة الفراء في ثقافة الهندي الأحمر (من قبيلة ذوي الأقدام السوداء)[27]؛ برنارد ميشكين (Bernard Mishkin)

---

(26) R. J. Herrnstein and C. Murray, *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life* (New York: Free Press, 1994).

(27) O. Lewis, *The Effects of White Contact upon Blackfoot Culture: With Special Reference to the Role of the Fur Trade* (New York: J. J. Augustin, 1942).

الذي قام بتحليل ثقافة السهول الهندية[28]؛ جين ريتشاردسون (Jane Richardson)، التي درست القانون والمكانة بين أفراد قبيلة الكيوا (Kiowa)[29]؛ وأليكسندر ليسر، الذي أوضحت دراسته التغير الثقافي في رقصة شبح الباوني (Pawnee Ghost Dance)[30] التي أصبحت كلاسيكية؛ إضافة إلى جيني والتفيش Gene Waltfish وإيرفينغ غولدمان. ترأس ليسر بعثة للتدريب الميداني بين قبيلة الكيوا عام 1935 التي أسفرت عن سلسلة من الأطروحات من وجهات نظر مماثلة، كتلك لبريستون هولدر (Preston Holder) عن دور زراعة بساتين الكادوان (Caddoan) في تاريخ ثقافة السهول[31] وجوزيف جابلو (Joseph Jablow) عن مشاركة الشايين (Cheyenne) في علاقات التجارة في أوائل القرن التاسع عشر[32]. وقد كان ليسر نفسه مؤلفًا للعديد من الجهود الجريئة لإظهار أن تاريخ الثقافة كان متوافقًا مع مقاربات نظرية أخرى، مثل الوظيفية والتطورية، كما أنه كان من بين الأوائل لتحدي رؤى المجتمعات البدائية كوحدات منعزلة، مقترحًا مفهوم «الحقول الاجتماعية» كبديل[33]. وقد تتالت عليه الانتقادات على كل واحد من هذه المجهودات.

أصبح العديد من أنصار بواز من هذا الجيل منتقدين للرومانسية الإثنوغرافية لعشرينيات القرن الماضي. إذ تحدوا تصورات الاندماج والانسجام، مبينين بدلًا من ذلك، خلافًا وتفاوتًا، وصراعًا لما يسمى بالهنود الحمر المنسجمين، وفي أخرى وصفت في شروط مثالية. وجدير بالذكر، في هذه العلاقة، أنه كان هناك بعض ممن درّبهم بواز، خصوصًا بونزيل، وإيستر غولدفرانك (Esther Goldfrank).

---

(28) B. Mishkin, *Rank and Warfare among the Plains Indians* (New York: J. J. Augustin, 1940).

(29) J. Richardson, *Law and Status among the Kiowa Indians* (New York: J. J. Augustin, 1940).

(30) A. Lesser, *The Pawnee Ghost Dance Hand Game: A Study of Cultural Change* (New York: Columbia University Press, 1933).

(31) P. Holder, «The Role of Caddoan Horticulturalists in Culture History on the Great Plains,» (PhD diss., Columbia University, 1951).

(32) J. Jablow, *The Cheyenne in Plains Indian Trade Relations, 1795-1840* (New York: J. J. Augustin, 1951).

(33) A. Lesser, «Social Fields and the Evolution of Society,» *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 17 (1961).

عندما تقاعد بواز في عام 1936، قرر رئيس جامعة كولومبيا أن بواز لم يسم خلفًا له، لذا، عين لينتون (Linton) مكانه. كانت الكراهية بين لينتون وبنِديكت أسطورية، واستمرت طوال العقد الذي أقام فيه لينتون بجامعة كولومبيا. بعدما توفيت بنِديكت، تباهى لينتون أنه قتلها باستخدام طلاسم سحرية اكتسبها في خلال العمل الميداني بمدغشقر - طلاسم سحر لا يزال يحتفظ بها في محفظة جلدية صغيرة[34].

كان تعيين لينتون ضربة مزدوجة للتقليد البوازي في جامعة كولومبيا. وترسيم بنِديكت وصياغة الأنثروبولوجيا داخل إطار «علوم اجتماعية» متعددة التخصصات، المفهوم الذي مقته أنصار بواز. كما فعلوا ذلك مع العلوم السلوكية. كان توجه لينتون للعلوم الاجتماعية واضحًا سلفًا في كتابه **دراسة الإنسان**[35]، وهو واحد من مقرراته الأولى في الأنثروبولوجيا، حيث قدم فيه مفاهيم أساسية كالمكانة والدور. تزامن اهتمامه مع صعود العلوم الاجتماعية بالولايات المتحدة، مزودة بمصادر تمويل جديدة، مثل مجلس بحوث العلوم الاجتماعية (أسس في عام 1925)، إضافة إلى المؤسسات التي أقامتها أسرة روكفيلر. قاد لينتون الطريق وسط علماء الأنثروبولوجيا من خلال ربطها بعملية التثاقف (acculturation)، هو نموذج أساس أيده الممولون، والإقدام على مبادرة متعددة التخصصات حول هذا الموضوع.

استأنف لينتون في جامعة كولومبيا الاهتمام بالثقافة والشخصية التي طورتها ميد، بتركيزها على التنشئة الثقافية، وبنِديكت التي كان تأكيدها على «القوس»، ومجموعة الثقافات مع شخصيات متميزة، ولكن لينتون اتخذ توجهًا آخر؛ إذ قدم ندوة مع المحلل النفسي أبرام كاردينير (Abram Kardiner)، الذي بدأ عام 1938 واستمر لسنوات عدة. قدم علماء الأنثروبولوجيا العائدين من الحقل الدراسة الميدانية النفسية التي جمعوها، والتي حللتها الندوة لاستخلاص استنتاجات حول الثقافة. ومن بين الإثنوغرافيين المشاركين كان لينتون الذي كانت معه بيانات

---

(34) S. Mintz, «Ruth Benedict,» in: *Totems and Teachers: Perspectives on the History of Anthropology*, ed. by S. Silverman (New York: Columbia University Press, 1981), p. 161.

(35) R. Linton, *The Study of Man* (New York: Appleton-Century, 1936).

ميدانية حول قبيلة التنالا (Tanala) مع كلمكون بيانات، شعب النافهو (Navajo)، كورا دوبوا (Cora DuBois) على شعبها ألور Alor ومع كارل وِذرز (Carl Withers) عن بلاينفيل (وهي بلدة بالغرب الأوسط من أميركا)، وفرانسيس هسو (Francis Hsu) على قرية هونان. أنتج هذا المجهود الجماعي نماذج للتفاعل بين الثقافة، وتربية الطفل، وشخصية الفرد، وقد أسفرت مفاهيم كبنية الشخصية الأساسية، مانحة دفعة قوية لذلك المجال المنبثق. تشير لائحة الحالات الدراسية إلى اتجاه آخر لهذه الفترة في الأنثروبولوجيا الأميركية: حيث إنه توسع موقت إلى ما وراء الهنود الأميركيين إلى منطقة إثنوغرافية جديدة بأفريقيا، وآسيا، وأوقيانوسيا (منطقة المحيط الهادئ).

بحلول هذا الوقت، اكتسبت الأنثروبولوجيا مظهرًا عامًا مهمًا، بفضل الكتب الشعبية خصوصًا، ممثلة في كتب ميد وبنِديكت. كُرمت ميد، في البداية باعتبارها الفتاة العالمة التي عاشت وسط البدائيين، موسعة دورها كمعلقة على الثقافة الأميركية من وجهة نظر المراقب المدرب لما هو عجائبي. وكانت رسالتها الأساسية هي النسبية الثقافية، التي جلبت لها اللوم، أو الشهرة، لفترة من التساهل في المواقف الأميركية تجاه الجنس، وتربية الطفل، وممارسات ثقافية أخرى. كما أنها وسعت طموحاتها للأنثروبولوجيا لتقوم بجزء أكبر في السياسة الوطنية، وانتقلت على نحو متزايد إلى الساحة السياسية.

يمكن استخلاص شعور ميد للإيمان بقوة الأنثروبولوجيا من خلال الرسالة التي كتبتها إلى إليانور روزفلت في آب/ أغسطس 1939، تتحدث من خلالها عن «خبرتها الميدانية لأبسط النظم الاجتماعية» ومشيرة إلى بعض الكتابات التحليلية النفسية، كما عرضت رسم أولي اجتماعي لوضعية هتلر النفسية. حثت بعد ذلك السيدة روزفلت على إخبار زوجها بأنه يمكن «تحويل هتلر من دوره السياسي غير المرغوب فيه إلى آخر مرغوب فيه» عن طريق وضع تصرفات الفوهرر «في إطار خلقي» وإعادة توجيه رغبته في المجد والشموخ إلى جهد لبناء السلام العالمي(36). وبعد أسبوع، قام هتلر بغزو بولندا.

---

(36) V. Yans-McLaughlin, «Science, Democracy, and Ethics: Mobilizing Culture and Personality for World War II,» in: *Malinowski, Rivers, Benedict, and Others: Essays on Culture and Personality*, ed. by G. W. Stocking Jr. (Madison: University of Wisconsin Press, 1986), pp. 194-195.

عندما كانت طليعة أنصار بواز تثبت أقدامها في جامعة كولومبيا، كانت الأنثروبولوجيا الأميركية خارج جامعة كولومبيا تأخذ مسارات أخرى في ثلاثينيات القرن العشرين. واصل محور واشنطن/ كامبريدج استمراره في طريقه المنفصل. إذ ظلت الأنثروبولوجيا الفيزيائية تهيمن عليها مقاربات النماذج التصنيفية. ظهر بديل في شكل البيولوجيا البشرية، لكنه كان مساندًا فحسب لنظرية النشوء والارتقاء الاصطناعية الجديدة في بيولوجيا أوائل أربعينيات القرن العشرين، حيث ظهرت في المقدمة أنثروبولوجيا فيزيائية أكثر دينامية. في الأركيولوجيا/ علم الآثار، أدى علم الطبقات الجديدة للجنوب الغربي والاكتشاف في فولسوم (Folsom) لطمأنة مبدأ الشكية الطويلة الأمد حول قدم الإنسان في الأميركتين، ويعد التركيز الوصفي فتح الطريق نحو عمل أكثر تركزًا على المشكلات.

كانت جامعة شيكاغو دائمًا عالمًا قائمًا بذاته، كما كانت مكانًا للتأثير الأساس الجديد على الأنثروبولوجيا الأميركية، إشارة إلى إقامة رادكليف براون الموقتة هناك منذ عام 1931 إلى عام 1937. إذ كان تأثير رادكليف براون، جنبًا إلى جنب مع تقليد شيكاغو الموحد لعلم الاجتماع الحضري، خلق قاعدة دائمة لشعار أنثروبولوجي خاص، تأسيس بنية اجتماعية قوية في النظرية وتوجهه في اتجاه العلوم الاجتماعية. (في وقت لاحق، سيقود هذا التركيز إلى ما يقربه من علم الآثار، وعلم دراسات الرئيسات (Primate studies)، والأنثروبولوجيا الفيزيائية من القسم). حاول فريد إغان (Fred Eggan) وسول تاكس (Sol Tax) جلب التقاليد الرادكليف براونية والبوازية في بحوثهما الهندية الأميركية، لكن بنجاح مختلط. كان بقاء رادكليف براون، والزيارة البوازية لمالينوفسكي إلى جامعة ييل بعد ذلك بوقت قصير، ثم أضيفت الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية في إطار التخصص الأميركي، مع تأثيرات دائمة. من بين أمور أخرى، قدمت للإثنولوجيا حلقة قديمة معينة؛ وكان مصطلح الأنثروبولوجيا الثقافية، الذي أكد مركزية مفهوم الثقافة وتميّز التقليد الأميركي على حد سواء، لا يزال مفضلًا وعلى نحو متزايد.

كانت تتشكل قوى أخرى في ثلاثينيات القرن الماضي التي كان سيدرك وقعها بعد الحرب. كرس اثنان من أنصار بواز المرتدين نفسيهما لأجندات جديدة: جوليان ستوارد (وهو تلميذ كروبر ولوي الذي تأثر هو الآخر بغوردن تشايلد، وكان آنذاك مقيمًا في بيركلي)، وكان يعمل في علم الآثار والإثنولوجيا في الحوض الكبير

ويستكشف العلاقات البيئية والإيكولوجية. وكانت ليزلي وايت (وهي من أنصار بواز عن طريق غولدنوايزر، سابير، وكول) تعمل على إثنوغرافيا قبائل البيوبلوس من الهنود الحمر ولكنها بدأت العمل في اتجاه نظرية تطور الثقافة، متذرعة بأن العدو اللدود لأنصار بواز هو مورغان، وسوف نتناول آثارهما قريبًا.

الحرب العالمية الثانية

بعد حادثة بيرل هاربر كان الأنثروبولوجيون الأميركيون، كمعظم الأميركيين، حريصين على الانضمام للمجهود الحربي. وكانت مشكلتهم حقيقة أن لا أحد في الحكومة أبدى اهتمامًا كبيرًا بهم، وكان عليهم إثبات فائدتهم. كان العديد من الأنثروبولوجيين قد تطوعوا للخدمة في الجيش، الشيء الذي قادهم إلى مجموعة من المناطق الجديدة في العالم. وفي كثير من الحالات كانوا سيعودون إلى تلك المناطق بعد الحرب لإجراء بحوث. تم تجنيد العشرات من الأنثروبولوجيين للقيام بالتحليل الاجتماعي في معسكرات الاعتقال اليابانية العشرة. وعيّن عدد من علماء الأنثروبولوجيا في مكاتب الخدمات الاستراتيجية أو في مكاتب معلومات الحرب للقيام بعمل الاستخبارات، بينما أعطي آخرون دورات في اللغة ودورات عن المنطقة لمصلحة الجيش، مساهمين بمعرفتهم للأماكن الغريبة التي أصبحت الآن استراتيجية فجأة؛ إذ ستساعد هذه التجارب في ما بعد في بناء برامج دراسات المناطق (area-studies) التي ازدهرت في الجامعات، فضلًا عن قواعد البيانات الأنثروبولوجية مثل الملفات الخاصة بالعلاقات البشرية (Human Relations Area Files) في ييل، التي بدأت كمجموعة من البيانات الأنثروبولوجية عن المحيط الهادئ ليستخدمها الجيش.

كان التزام الأنثروبولوجيا تحديدًا مع المجهود الحربي تجنيد التحليل الثقافي للاستعمال المحتمل في الحرب النفسية. وكانت ميد وبنِديكت في صدارة مجموعة من علماء الأنثروبولوجيا الذين استعملوا مهاراتهم لتوفير تصورات ثقافية لأعداء أميركا وحلفائها. في «سلسلة» من الدراسات حول «الطابع الوطني»، إذ طبقوا مقاربات من حركة الثقافة والشخصية المشهورة في ثلاثينيات القرن العشرين، كما طوروا مناهج لتحليل الثقافات التي يتعذر الوصول إليها - ما أسموه دراسات

الثقافات عن بعد[37]. كان لديهم تأثيرهم الكبير بنصائحهم حول الكيفية التي يجب أن يتبعها الحلفاء للتعامل مع الإمبراطور الياباني في نهاية الحرب. عززت الحرب اشتراك فريق علماء الأنثروبولوجيا الأميركيين في ساحات السياسة ومع الوكالات الحكومية، لوحظ هذا، من بين أمور أخرى، بدايات الأنثروبولوجيا التطبيقية.

كانت نهاية الحرب حدًا فاصلًا للأنثروبولوجيا الأميركية، إذ دخل جيل جديد في هذا الحقل، بمن في ذلك العديد من المحاربين القدامى القساة الذين تم تمويل دراساتهم من الحكومة بفضل ميثاق حقوق المحاربين القدامى (GI Bill of Rights). كان هناك انفجار ديموغرافي في هذا الاختصاص وفتح للوظائف - ليست كثيرة في البداية، ولكن بالتأكيد أكثر مما كانت عليه في سنوات الكساد. واكب هذا النمو توسع في الاهتمامات والمقاربات، والنظريات. وفي عام 1946، أعيد تنظيم الجمعية الأميركية للأنثروبولوجيا (AAA)، بعد التوصل لحل وسط لتسوية خلاف دام طويلًا بشأن إذا ما كان يجب أن تكون الجمعية قاصرة على المهنيين أم ينبغي أن تكون أكثر شمولًا. إذ أُنشئت فئتان من العضوية: سيكون هناك أعضاء من المتخصصين، الذين لديهم حق التصويت ويستطيعون التقدم لانتخابات مجلس الجمعية، وأعضاء ليس لهم الحق في الاقتراع. بعد كثير من النقاش، تم الاتفاق أيضًا على أنها ستظل جمعية للحقول الفرعية الأربعة، على الرغم من أن زيادة التوسع في التخصص شكل تحدي وحدة الأنثروبولوجيا. كانت الحجة الرابحة الأكبر ترى أن وجود حقل موحد كبير من علماء الأنثروبولوجيا ستشكل قوة في التعامل مع مصادر التمويل وصناع القرار. في إعادة التنظيم هذه، يعتبر أكبر الحقول الآن ما يسمى الأنثروبولوجيا الثقافية، تأكيدًا على التحول بعيدًا عن الإثنولوجيا التي كانت مهيمنة على مر السنين. أصبحت الأنثروبولوجيا مستعدة لحقبة جديدة.

(37) M. Mead and R. Métraux, eds., *The Study of Culture at a Distance* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

الفصل الثاني

توسع ما بعد الحرب
المادية والذهنية

عاد علماء الأنثروبولوجيا إلى عملهم بعد انقطاع الحرب، وعاد الطلاب - وكان من بينهم العديد من المحاربين القدامى بدعم من ميثاق الحقوق GI - لملء الفصول الدراسية. كانت الأنثروبولوجيا الأميركية في بداية التوسع على مستوى الأرقام، المؤسسات والتيارات الفكرية التي من شأنها أن تستمر من دون توقف لربع القرن القادم. كان عام 1946 نقطة تحول بالنسبة إلى مؤسستين رئيستين: ففي جامعة كولومبيا، اتسمت بوصول جوليان ستيوارد الذي قاد تنمية مادية نابضة بالحياة، وفي جامعة هارفرد أسس السوسيولوجي تالكوت بارسونز قسمًا متعدد التخصصات في العلاقات الاجتماعية، التي من شأنها أن تكون مهد المقاربات العقلانية الجديدة في الأنثروبولوجيا الثقافية.

بما أن الستار الحديدي لف أنحاء أوروبا الشرقية، فإن الحرب الباردة حلت محل الحرب الساخنة المنتهية لتوها. ومكتب الخدمات الاستراتيجية الذي انضم إليه عدد كبير من الأنثروبولوجيين إلى جهد الحرب ونشر تحليلات ثقافية للمجموعات الوطنية والهنود الأصليين، تحول هذا المكتب إلى وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية (CIA).

أثرت حوادث الحرب الباردة على الأنثروبولوجيا الأميركية بطريقتين: من جهة، ألقت المكارثية بظلالها العصبية وهالة من الشك على الحياة الأكاديمية، إضافة إلى المضايقات والطرد من الوظائف، ومن جهة ثانية، وبما أن الحكومة شرعت في إطلاق مشروعات لتنمية العالم الثالث وجعله آمنًا لمصلحة الرأسمالية،

توجهت الحكومة إلى الباحثين في العلوم الاجتماعية وقدمت لهم اعتمادات مالية للبحث وبناء مؤسسات.

التطورية الجديدة والمادية الجديدة

في الأنثروبولوجيا، اعترض على النموذج البوازي من الداخل كلٌّ من ليزلي وايت وجوليان ستيوارد. وحدث أن بدأ الاثنان حياتهما المهنية كشخصين مستقلين غير مثيرين للجدل كما يذكر التاريخ - كانت أطروحة دكتوراه وايت عن المجتمعات الطبية في الجنوب الغربي، واعتمدت على أساس عمل ميداني في إيكوما بويبلو (Acoma Pueblo)، وكانت أطروحة ستيوارد عن دراسة توزيعية بإيحاءات سيكولوجية عن «الاحتفالات المضحكة للهنود الحمر». مضى الاثنان في الاعتراض على تضييق أنصار بواز، وهو الأمر الذي اشترك فيه معظم الأنثروبولوجيين الأميركيين في ذلك الوقت، ضد التعميم المتسرع بشكل مفرط وخصوصًا ضد البرامج التطورية. فعلوا ذلك بطرق مختلفة جدًا، لكن تأثيرهم المشترك جلب إلى الأنثروبولوجيا اهتمامًا جديدًا بنماذج تفسيرية للثقافة والتنمية الثقافية، نماذج أعطت الأولوية إلى الأوضاع المادية.

استمر وايت في دراسته لإثنولوجيته البويبلوية طوال ثلاثينيات القرن الماضي، لكنه أيضًا بدأ في نشر سلسلة من الدراسات أنتجت نظرية تطور الثقافة وإعادة تعريف الأنثروبولوجيا كعلم الثقافة الذي أطلق عليه اسم علم الثقافة (Culturalogy). ويمكن أن تقاس ردة فعل الحقل العلمي بذاكرة وايت في الاجتماع للجمعية الأنثروبولوجية الأميركية (AAA) في عام 1939 حيث تولى الدفاع عن لويس هنري مورغان ضد سوء معاملة أنصار بواز له: «قمت بتقديم ورقة.... حيث تحدثت بطريقة صريحة في دعم نظرية التطور في الأنثروبولوجيا. وعندما انتهيت، لاحظ رالف لينتون، رئيس اللجنة، أنني أستحق انحناءة احترام كالتي تقدم إلى لصوص الخيل والمقامرين المشبوهين في أيام «الغرب المتوحش» (Wild West)، بمعنى السماح لهم بالخروج من البلدة قبل غروب الشمس»[1].

---

(1) R. Carneiro, «Leslie White,» in: *Totems and Teachers: Perspectives on the History of Anthropology*, ed. by S. Silverman (New York: Columbia University Press, 1981), p. 229.

وفي ورقة أساسية ألقيت عام 1943، عرف وايت القوة المحركة للتطور الثقافي - الطاقة - واقترح ما أصبح يعرف باسم «قانون وايت»: تتطور الثقافة كلما تم تسخير كمية الطاقة لكل فرد مرة في السنة. وقد أسست نظريته المتطورة بشكل كامل نموذجًا للتطور أحادي المسار (unilineal) المعتمد على قدرة التقنيات على التقاط الطاقة؛ وبشكل غريب، مع ذلك، قام باستبعاد البيئة كسبب[2]. كان وايت مؤيدًا قويًا للحتمية الثقافية، وعرف الثقافة على أنها ظواهر- بما في ذلك الأشياء، والأفعال، والأفكار، والمواقف - التي كانت تعتمد على استخدام الرموز[3]. (سيدعي مارشال سالينز (Sahlins) لاحقًا أن هذا كان الأساس لتحوله نفسه في منتصف حياته إلى المثالية). سيجد بعض أنصار المذهب المادي تعريفًا معاكسًا لوايت بتقديم نموذجه للكعكة المؤلفة من طبقتين في ما يخص السببية الثقافية: لقد حددت التكنولوجيا في نموذج وايت في الأساس، تعقيدات التنظيم الاجتماعي الذي كان يمثل الطبقة الوسطى؛ بينما شكلت الأفكار والقيم، الطبقة العليا وهي عبارة عن الظواهر المصاحبة للمستويات الأخرى.

لقد أمضى وايت، عمليًا، مساره المهني الكامل، من عام 1930 إلى عام 1970 في جامعة ميشيغن، حيث قام بتدريس العديد من أجيال الطلبة وأنشأ القسم ليصبح الأقوى في البلاد. وكان دائمًا يثير القلق في ميشيغن بآرائه الصريحة، بما في ذلك شغفه بالاشتراكية الروسية (قام بزيارة روسيا عام 1929) وآراؤه القاسية جدًا عن الدين المنظم. حتى أن الأبرشية الكاثوليكية قامت بتعيين راهبات لحضور حصصه وتسجيل ملاحظات حرفية عما يقوله. كان وايت شخصًا ملهمًا لعدد من علماء الأنثروبولوجيا، بما في ذلك علماء الآثار الذين تقدموا في السن في فترة ما بعد الحرب، ورسميًا ما كانوا كلهم من تلاميذه. من بين هذه المجموعة، يوجد هناك: سالينز وألبرت سباولدينغ (Albert Spaulding) وإلمان سرفيس (Elman Service) وروبرت كارنيرو (Robert Carneiro) ونابليون شاغنون (Napoleon Chagnon) ولويس بينفورد (Lewis Binford) (المؤسس لـ «علم الآثار الجديد»)، وآخرون. ومع ذلك،

---

(2) L. A. White, *The Science of Culture, a Study of Man and Civilization* (New York: Grove Press, 1949).

(3) L. A. White, «The Concept of Culture,» *American Anthropologist*, vol. 61 (1959).

لم ينهج ولا واحد من هؤلاء نهج وايت في التطورية، وإنما عوضًا عن ذلك أدمجوها مع اتجاهات نظرية أخرى، خصوصًا علم البيئة (الإيكولوجيا).

سلك ستيوارد خطًا مختلفًا في مساره المهني؛ فقد بدأ كعالم آثار في يوتا، وواصل البحث الإثنولوجي وسط الشوشون في الحوض الكبير من عام 1933 إلى عام 1935، ليلتحق بعد ذلك بالمكتب الإثنولوجي الأميركي، حيث قام بتنظيم بحث من خمسة أجزاء «دليل الهنود الحمر الجنوبيين». وفي عام 1946 انتقل إلى كولومبيا ليحل محل لينتون. بقي هناك لمدة ست سنوات فقط وأمضى سنواته الأخيرة في جامعة إيلينوي.

بدأ ستيوارد الكتابة عن العلاقات البيئية - الثقافية في إثنوغرافيته عن الشوشون[4] حيث واجه أشد الإكراهات التي فرضتها البيئة على كفافهم وتنظيمهم الاجتماعي. وربما كردة فعل ضد مقاومة أستاذه ألفرد كروبر، لإعطاء أي دور للبيئة، ميز بين عناصر «جوهرية» و«أخرى ثانوية» للثقافة معطيًا أولوية للعنصر الجوهري الذي يرى على أنه تشكل بفعل البيئة. قام بصياغة مصطلح الإيكولوجيا الثقافي ليصف حزمة الأشياء المترابطة للموارد، والتكنولوجيا، والعمل: في هذا الترابط المتوافر للتقنيات، المطبق عمليًا على الموارد البيئية، والذي يفرض قيودًا على تنظيم العمل، والتي بالتالي لها تأثير سلبي على المؤسسات الاجتماعية الأخرى[5].

بالاعتماد على تلك النظرية، قام ستيوارد باستنباط مذهب تطوري بنفسه. في البداية، طور الفكرة في خلال عمله على كتاب دليل دراسة الهنود. حدد المجالات الأربعة الثقافية لجنوب أميركا، لكنه أطلق عليها اسم الأشكال الثقافية بمزج معايير التكييف البيئي مع ترتيب معقد لإنتاج مشروع تطوري للعصابات، القبائل، والمشيخات، والحضارات[6]. بعد ذلك، وتحت تأثير كارل فيتفوغل

(4) J. H. Steward, *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups* (Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, 1938).

(5) J. H. Steward, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution* (Urbana: University of Illinois Press, 1955), pp. 30-42.

(6) المصدر نفسه، ص 78-97.

(Karl Wittfogel) وف. غوردون تشايلد، وكذلك علم الآثار الأخير الذي كان عبارة عن كشف تسلسلي لمستعمرات مبكرة للإعلان عن مجتمع في مناطق عدة من العالم (مثل مشروع وادي فيرو في بيرو)، صاغ مقارنة لمراحل التنمية في ست مناطق من حضارة أصلية[7]. أظهرت هذه المقارنة عن وجود رابط هو عبارة عن مفتاح بين زراعة الري وظهور قوة سياسية مركزية. وصف هذا التطور الموازي بـ «تطور المتعدد المسارات». فالتعارض بين التطور أحادي المسار (unilineal) لوايت ورواية ستيوارد لتعدد المسارات سيخلق قلقًا بين أولئك الذين أحبوا الشخصيتين من الجيل القادم. حاول سالينز مصالحتهم من خلال اقتراح التمييز بين التطور العام (وايت) والتطور الخاص، بوصفه إعادة صياغة لفكرة ستيوارد[8].

كانت إقامة ستيوارد القصيرة نسبيًا في كولومبيا مهمة جدًا. وبذهاب لينتون، أُضعفت روث بنِديكت (وافتها المنية عام 1948)، وهُمشت مارغريت ميد داخل القسم، كما تم إضعاف التركيز على الثقافة والهوية الذاتية. (عندما التحقت بالدراسات العليا هناك. بعد بضع سنوات، عام 1957، أبديت اهتمامًا بدراسة الثقافة والشخصية وقيل لي ألا أجهر بذلك أبدًا بصوت عال لأن ذلك النهج قد هزم نهائيًا من قبل المادية الجديدة). أنهى العديد من خلفاء أنصار بواز اللاحقين أطروحات الدكتوراه في ذلك الوقت. تحت تأثير ألكسندر ليسر وعالم الآثار وليام دنكن سترونغ (William Duncan Strong)، الذي كان يدير حلقة دراسية مهمة عن «منظور الزمن والسهول»، جلب عدد من هؤلاء الأفراد علم الأعراق التاريخي، والاقتصاد، والنظام الطبقي في تحليلاتهم عن الثقافات الهندية الأميركية. وكان من بينهم هيلين كودير، التي أوضحت وجود علاقة بين مهرجان الشتاء عند بعض هنود أميركا الحمر (Kwakiutl potlatch) والحرب[9]؛ فرانك سيكوي (Frank Secoy)، الذي كتب على تغيير أنماط النظام العسكري في السهول الكبرى[10]؛ وإليانور ليكوك

(7) J. H. Steward, «Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of Early Civilizations,» *American Anthropologist*, vol. 51 (1949).

(8) M. D. Sahlins, «Evolution: Specific and General,» in: *Evolution and Culture*, ed. by M. S. Sahlins and E. R. Service (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960).

(9) H. Codere, *Fighting with Property: A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare, 1792-1930* (New York: J. J. Augustin, 1950).

(10) F. R. Secoy, *Changing Military Patterns on the Great Plains: 17th Century through Early 19th Century* (New York: J. J. Augustin, 1953).

(Eleanor Leacock)، التي جادلت بأن مفاهيم الملْكية لدى السكان مونتَنياز -ناسكابي الأصليين (Montagnais-Naskapi) إنما نتجت عن تجارة الفراء[11].

كانت مادية ستيوارد ووعده بأنثروبولوجيا تسعى لتفسير فكرة محببة لفوج الطلاب الجدد - في الغالب الطلبة الذكور، ومعظمهم من قدامى المحاربين وأكبر سنًا من طلاب الدراسات العليا الآخرين إلى حد ما، مع ميول سياسية يسارية من نوع أو آخر. نظم بعض أعضاء هذا الفوج أنفسهم في مجموعة للنقاش، أطلقوا على أنفسهم (جزئيًا كمفارقة) جمعية اضطرابات الموندیال (Mundial Upheaval Society (MUS)). يقومون بتدريس الأنثروبولوجيا بعضهم لبعض، ويقرأ بعضهم أوراق بعض، ويقومون بحقن مناقشاتهم بوجهات نظرهم السياسية وتطلعاتهم. كان إلمان سرفيس أكبرهم سنًا، وكان قد قاتل في الحرب الأهلية الإسبانية؛ ذهب للعمل في الباراغواي لكنه عرف بشكل أفضل بنموذجه التطوري للعصابة، والقبيلة، والدولة[12]. قدم ستانلي دياموند إلى جمعية اضطرابات الموندیال عمله عن دولة داهومي الأصلية (Dahomey protostate) في أفريقيا؛ وواصل من هناك إطلاق نقده للحضارة الغربية من وجهة نظر المجتمعات البدائية[13]. أصبح مورتون فريد (Morton Fried)، المتخصص في دراسة الصين، منظّرًا رئيسًا لتطور الأنظمة السياسية؛ وبين الأمور الأخرى قيامه بتنقيح مفهوم القبيلة من وصفها على أنها فئة إثنولوجية أو مرحلة تطورية وأظهرها على أنها منتوج ثانوي لتوسع الدولة[14]. دخل جون مورا (John Murra)، الشخصية الرئيسة في دراسات الأنديز لاحقًا، هذا المدار على الرغم من تسجيله في شيكاغو وكان الآخرون في المجموعة هم: دانيال ماكال (Daniel McCall)، روبرت مانرز (Robert Manners)، وروفوس ماثيوسون (Rufus Mathewson). وكان سيدني مينتز وإريك

---

(11) E. B. Leacock, «The Montagnais-Naskapi 'Hunting Territory' and the Fur Trade,» (PhD diss., Columbia University, 1952).

(12) E. R. Service, *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective* (New York: Random House, 1962).

(13) S. Diamond, *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization* (New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1974).

(14) M. H. Fried, *The Notion of Tribe* (Menlo Park, Calif.: Cummings, 1975).

وولف العضوين المؤسسين. انضم العديد من هؤلاء الطلاب إلى ستيوارد في دراسته الطموحة لجزيرة بورتوريكو الواسعة عام 1948. أثبت هذا المشروع على أنه الأساس القوي لموجة أخرى من المادية.

كان هناك ثلاث شخصيات أخرى شابة في جمعية MUS سيتم قريبًا الاستماع لها. اشتغل روبرت مورفي على عمل ميداني بين قبائل المندوراكو (Mundurucu) من البرازيل وفي وقت لاحق على الطوارق في شمال أفريقيا، وقام بانتقاء توليفة نظرية للبيئة الثقافية، والمذاهب الفرويدية، والبنيوية[15]. وبعد التدريس في بيركلي لبضع سنوات، عاد إلى كولومبيا في عام 1963 وأصبح رئيسًا للقسم. جمع سالينز، أحد طلاب فريد، بين مادية ستيوارد ووايت في أطروحته عن التقسيم الطبقي الاجتماعي في بولينيزيا 1958[16]، في كتابه عن عمل ميداني له في فيجي[17]، حيث كتب عن الفرق الشهير بين «الرجال الكبار» المالينزيين ورؤساء «البولينايزيين»[18]، وأسس لأعمال نظرية مهمة عن الأنثروبولوجيا الاقتصادية والمجتمع القبلي. وفي عام 1957 انضم سالينز إلى علم الاجتماع في جامعة ميشيغن، حيث قام وايت سلفًا بجلب الخدمة؛ سينتقل وولف إلى هناك عام 1961، ليليه روي رابابورت، ترسيخًا لما كان يعرف باسم محور كولومبيا/ ميشيغن. تغيرت الأمور بالنسبة إلى سالينز بعد مكوثه في الفترة بين عامي 1967 و1969 في باريس، حيث أصبح متبنيًا لمذهب البنيوية. وبعد عودته إلى ميشيغن، وجد شعبته تتحرك في الاتجاه الإيكولوجي الذي كان غريبًا بالنسبة إليه لأنه قلل من أهمية الثقافة، وتكرس الاغتراب بسبب رحيل وولف عن جامعة سيتي (City University) بنيويورك عام 1971. بعد ذلك بوقت قصير، انتقل سالينز إلى شيكاغو.

يعتبر مارفن هاريس (Marvin Harris) الثالث الأكثر شبابًا بالفريق الكولومبي.

---

(15) R. F. Murphy, *The Dialectics of Social Life: Alarms and Excursions in Anthropological Theory* (New York: Basic Books, 1971).

(16) M. D. Sahlins, *Social Stratification in Polynesia* (Seattle: University of Washington Press, 1958).

(17) M. D. Sahlins, *Moala: Culture and Nature on a Fijian Island (*Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962).

(18) M. D. Sahlins, *Tribesmen* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968).

قام هاريس (وكان طالبًا عند تشارلز واغلي (Charles Wagley) الذي كان هو نفسه أحد طلاب لينتون وروث بونزل المؤيد لبواز) بإجراء دراسة عن المجتمعات التقليدية في البرازيل. وفي منتصف الخمسينيات من القرن الماضي أمضى سنة في موزامبيق، التي سيّسته، وعندما عاد قام بتحويل نفسه إلى أنثروبولوجي مادي متشدد. وشرع في إنجاز سلسلة من المشروعات الطموحة لإعادة تشكيل الاختصاص من منظور حتمية تكنولوجية - اقتصادية - بيئية - ديموغرافية.

يعد تطوير مفاهيم «المراقبة الموضوعية الخارجية» (etics) و«المراقبة الذاتية الداخلية (emics) من بين المجهودات التي قام بها هاريس. واعتمادًا على أعمال اللغوي كينيث بايك، ميز هاريس بين الظواهر الثقافية التي تمت ملاحظتها موضوعيًا، وتلك التي توجب القيام بها بحسب المعنى ومن وجهة نظر ذاتية. كانت نيته في القيام بذلك قصد استبعاد هذه الأخيرة، ولكن المفاهيم أخذت بظاهرها من الآخرين، وأثبتت في العديد من التعريفات اللاحقة للثقافة. طور هاريس مقاربة سلوكية صارمة في ما يخص الثقافة، بما في ذلك حجة أن الإثنوغرافيا يمكن أن تتم بالكامل من خلال تفصيل حركات الإنسان وآثارها المادية على الكائنات[19]. كانت اختراقاته لدراسة البقرات المقدسة، وتحريم أكل الخنزير، وأكل لحوم البشر، وغيرها من «الأحاجي» الثقافية، والتي قام بحل خيوطها من خلال تفسيرات مادية مباشرة[20]. كما أنه كان مدافعًا قويًا للفلسفة الوضعية، وشجب باستمرار «الظلاميين» - الذهنيين (mentalists) من المشارب المختلفة. كان هاريس رائدًا في انتفاضات الحرم الجامعي في كولومبيا عام 1968؛ وبعد ذلك العام العصيب، أصبحت الحياة في القسم مثيرة للجدل على نحو متزايد، بحيث يكون هاريس نفسه في وسط النضال عادة. وأخيرًا، انتقل إلى جامعة ولاية فلوريدا، حيث ظل نشطًا وغير نادم على المادية الثقافية.

على الرغم من أن وايت وهاريس كانا فحسب يهدفان إلى النظريات التطورية

---

(19) M. Harris, *The Nature of Cultural Things* (New York: Random House, 1964).

(20) M. Harris: *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture* (New York: Ran dom House, 1974), and *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures* (New York: Random House, 1977).

الشمولية، كان لتحدي التطورية الجديدة للنسبية العديد من التداعيات. ومن مظاهر هذه التداعيات التي برزت إلى الواجهة في خمسينيات وستينيات القرن الماضي النقاش الشكلي/ الجوهري ضمن الأنثروبولوجيا الاقتصادية. كان المؤرخ الاقتصادي كارل بولاني (Karl Polanyi)، الذي شارك في ندوة رئيسة في كولومبيا إلى جانب الأنثروبولوجي كونراد أرنسبرغ (Conrad Arensberg)، والاقتصادي هاري بيرسون (Harry Pearson)، وآخرين[21]، مصدر إلهام للرؤية الجوهرية للنظم الاقتصادية. كان صراعها مع «الشكلانيين» (من بينهم برونيسلاف مالينوفسكي، رايموند فيرث، وميلفيل هيرسكوفيتس)، الذي آمن أن مبادئ الاقتصاد الرسمي مطبقة تطبيقًا شاملًا - بدءًا بافتراض أن الأفراد المنخرطين في مادة العقلانية مطبقة بشكل عام (مع تعديل ملائم) المجتمعات البدائية. جادل الجوهريون على أن الاقتصاد الرسمي انعكس، وكان صالحًا فحسب للاقتصاد الرأسمالي؛ وفي دراسة النظم الأخرى، بالتالي، كان من الضروري ألا ننظر إلى السلوك الاقتصادي العالمي (الرأسمالية أمر صغير) ولكن من أجل كيفية تجزيء الاقتصاد في المؤسسات الاجتماعية. فقد ميزت بين ثلاثة أنواع من أنظمة الصرف: نظام التبادلية/ المعاملة بالمثل، الذي يحكم المجتمعات القائمة على ذوي القربى؛ إعادة التوزيع، سمة تتميز بها المشيخات والدول القديمة؛ اقتصاد السوق. توسع كل من سالينز، فريد، وجورج دالتون وآخرين في هذا التصنيف، استشهادًا بمارسيل موس في كثير من الأحيان. رأى الشكليون، من جانبهم، هذا الجهد على أنه مجرد مذهب تطوري من الطراز القديم. وفي نهاية المطاف، انتهت المناقشة بهدنة كون أن الطلبة الباحثين المتأخرين رفضوا الاستقطاب بين الشكليين والجوهريين. بيد أن النقاش وقع حول النماذج المرتكزة على الفرد والمواقف النظرية المتباينة - مقابل تلك البنيوية - وكانت تلك الاختلافات لتتكرر في سياقات أخرى عديدة.

قام النقاش بموازاة الشكلي/ الجوهري في مناقشات النظم السياسية والقانونية. من جانب كان أولئك الذين ادعوا أن هناك مبادئ عالمية للقانون والسياسة التي يمكن تطبيقها على كل المجتمعات وأشكال العقوبات الاجتماعية

---

(21) K. Polanyi, C. M. Arensberg and H. W. Pearson, eds., *Trade and Market in the Early Empires* (Glencoe: Free Press, 1957).

بين الأنيوت (Inuit)، على سبيل المثال، يمكن أن نعتبرها قانونًا أوليًا. ومن جانب آخر كان السياسيون الجوهريون، مثل فريد[22]، الذي أصر أن هناك فارقًا نوعيًا بين هذه المجتمعات وتلك التي كانت تؤيد فرض هذه العقوبات بالقوة المؤسساتية، وبالنسبة إليهم، كانت المجتمعات القائمة على الدولة وغير القائمة على الدولة غير متكافئة، بالنظر إلى تعريف الدولة ككيان يقوم على احتكار القوة. فصلت هذه المواقف ونوقشت بشكل مطوّل. أما من كانوا منا في كولومبيا ومن كانوا ملتزمين بالاقتصاد والسياسة الجوهريين، وكذلك بالحتمية الثقافية بحسب مفهوم كروبر لما فوق عضوي ولمفهوم وايت لعلم الثقافة (culturology) (كلهم ارتبطوا بتحرر البيئة الثقافية)، واعتبرونا روادًا للنسبية والفردانية، والمواقف غير المستنيرة الأخرى.

كان لا يزال هناك صنف آخر من المادية، جذورها في جامعة كولومبيا. ولدت البيئة الثقافية حول أفكار النهج الإيكولوجي الذي صوره أندرو بيتر فايدا الذي وجّه طلابه في عام 1960 للعمل في بابوا غينيا الجديدة، والمنطقة الإثنوغرافية جديدة مثيرة. وكان نجم هذه المجموعة رابابورت، الذي اقترح توضيحًا كلاسيكيًا للنموذج الثقافي والإيكولوجي، مستوحى في جزء من علم التحكم الآلي (cybernetics) من كتاب غريغوري باتيسون. **الخنازير من أصل الأسلاف**[23]، وصف رابابورت دورة طقوس معقدة بين قبيلة Maring والتي، كما قال، كان لها تأثير في تنظيم أعداد الخنازير: عندما توسع عدد الخنازير ليتجاوز المستويات المستدامة، والتوترات الاجتماعية والحروب التي ثارت وانطلاق الطقوس، التي اقتضت قتلًا جماعيًا للخنازير. في سنوات لاحقة أصبح رابابورت - بالتوازي مع تحوله إلى ميشيغن ليكون زميل سالينز - أصبح مهتمًا على نحو متزايد بالانضمام إلى مفاهيم أخرى، ليهتم بالعقيدة والقداسة.

في هذه الأثناء، في البيئة الثقافية، التي رأى ستيوارد على أنها وسيلة لفهم

---

(22) M. H. Fried, *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology* (New York: Random House, 1967).

(23) R. A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People* (New Haven: Yale University Press, 1967).

العمليات السببية في الثقافة، تحول إلى الإيكولوجيا البشرية، التي كانت المشكلة المركزية للعلاقة الإنسانية تجاه الطبيعة. وإذا كانت الوحدات الاستراتيجية لستيوارد هي الثقافات، فإن الوحدات الآن هي التجمعات البشرية، ينظر إليها على أنها جزء لا يتجزأ من النظم الإيكولوجية؛ كانت الثقافة مجرد جانب من جوانب للذخيرة السلوكية لتكيفهم. أعادت التحليلات البيئية تفسير الموضوعات الأنثروبولوجية المألوفة مثل التضحية البشرية عند قبائل البوتلاتش في شمال غرب الساحل والأزتِك. كان أحد الانتقادات لهذا العمل التركيز على نظم اتخذت في بعض الأحيان أسلوب الوظيفية. واستجابة لهذا القلق جزئيًا، وتحول العديد من علماء الإيكولوجيا، بقيادة فايدا نفسه، نحو مركزية الفرد، في بعض الحالات في سياق إطارات إدراكية. ستجلب التطورات اللاحقة الباقية، في ثمانينيات القرن الماضي، أصنافًا جديدة من البيئة: البيئة السياسية، التي تسعى لزواج البيئة بالاقتصاد السياسي، والبيئة، التي تهدف إلى تاريخانية العمليات الإيكولوجية.

سياق الأنثروبولوجيا الأميركية ما بعد الحرب

كانت هناك فرص واسعة لعلماء الأنثروبولوجيا للعمل في مناطق مختلفة من العالم الجديد من خمسينيات القرن الماضي إلى منتصف سبعينياته. كان العالم النامي يشكل اهتمامًا استراتيجيًا لحكومة الولايات المتحدة، وأصبح المال متاحًا للبحث هناك. أدى الزخم نفسه إلى إنشاء مراكز دراسات المناطق في العديد من الجامعات، حيث أتيحت لعلماء الأنثروبولوجيا الفرصة للالتقاء مع متخصصين بمنطقة ما من المجالات المختلفة. وقد اختيرت المناطق التي سيركز عليها وفقًا لأولويات سياسية. وكثير من الإثنوغرافيا التي خرج بها هذا الجهد كانت ذات قيمة دائمة. ساهم علماء الأنثروبولوجيا بمزج متعدد من التخصصات في الاستفادة من البحوث على أرض الواقع والنهج الذي جمع المجالات المتباينة من الحياة الاجتماعية التي وزعتها مجالات أخرى في ما بينها. استخدم في فترة هذا العمل بما يسمى عادة بالعالم الثالث إطار نظرية التحديث. اشترك بعض علماء الأنثروبولوجيا في هذا النهج، فيما خالفه بعضهم الآخر.

في أواخر الخمسينيات، أدت الحوادث العالمية إلى إعطاء دفعة جديدة

للتوسع في علم الإنسان ومصادر تمويله. كان خريف 1957 نقطة تحول. استلمت ميد في ذلك الوقت واحدة من أصعب الحصص المسائية المزدحمة بالطلاب في جامعة كولومبيا. في ذات مساء سألت الطلبة: ما هو الشيء الأكثر أهمية الذي حدث لكم هذا الأسبوع؟ وكانت أجوبة الطلبة المختلفين: لقد وجدت شقة، وأنا حصلت على وظيفة جديدة، وأنا تشاجرت مع صديقي. وبعد الاستماع إلى كل واحد منا، قالت ميد: لا، كان الشيء الأكثر أهمية الذي حدث لك هذا الأسبوع هو صعود القمر الاصطناعي «سبوتنيك» (Sputnik). كان هناك فصل، بالنسبة إلى معظمنا، بين ما حدث لنا وما هو بلا شك أهم شيء حدث في العالم. ليس لميد. لم تكن رؤيتها فحسب أننا جميعًا تأثرنا بشكل عميق وأننا الآن نعيش في عالم متغير، ولكن أيضًا أنه تم تجهيز الأنثروبولوجيا بشكل فريد لفهم هذا العالم. واعتقدت أن كل رحلة فضائية من الآن فصاعدًا يجب أن تحمل عالم أنثروبولوجيا.

على الرغم من أن ذلك لم يحدث، فقد أسس «سبوتنيك» لسباق علمي بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. تم إنشاء الوكالات الحكومية لتمويل البحوث والتدريب، وتم اعتبار الأنثروبولوجيا كعلم. (ولهذا يمكننا أن نشكر تعايشنا مع علماء الأنثروبولوجيا البيولوجية وعلماء الآثار، تمامًا كما تنبأ شيوخ الجمعية الأنثروبولوجية الأميركية عام 1946). كما أن الطلاب استطاعوا الحصول على زمالات دراسية للذهاب إلى الدراسات العليا، ويمكنهم الاعتماد على التمويل اللازم لعملهم الميداني. أصبحت الأنثروبولوجيا معروفة أكثر وحقلًا أكثر جاذبية للدراسات العليا من أي وقت مضى.

تجسدت ظاهرة ثالثة هذه المرة، حيث إن مواليد الطفرة السكانية اقتربوا من سن الجامعة، وكانت هناك حاجة ملحة إلى إفساح المجال لهم في الكليات والجامعات. نمت المؤسسات القائمة، وأُنشئ العديد من المؤسسات الجديدة، ولمرة واحدة كان هناك المزيد من فرص العمل أكثر متاحة لحملة الدكتوراه. الطريقة التي حدث بها هذا النمو يوضح طبيعة الحياة الأكاديمية في الولايات المتحدة التي تختلف عن الحياة الأكاديمية في معظم البلدان الأخرى. عشية التوسع، كان هناك 14 قسمًا لمنح أعداد كبيرة من حملة الدكتوراه في

الولايات المتحدة. كان هذا عددًا مهمًا نظرًا للحجم الصغير والنسبي للقسم. وبالتالي، كانت هناك مراكز متعددة للأنثروبولوجيا، أماكن عدة يمكن أن تستوعب الاختلافات بين النظرية والمقاربة، ومؤسسات يمكن للناس أن تتجه إليها إذا لم يتمكنوا من الازدهار حيث كانوا. وخلافًا للبلدان حيث عدد قليل من المراكز هي المهيمنة، وعلى النقيض أيضًا من الأنظمة الأكاديمية حيث يسيطر الأستاذ الأعلى على مصير جميع الطلبة الصغار، وكانت الأنثروبولوجيا الأميركية ومن وقت طويل فرصة لبناء العديد من المراكز الأكثر انفتاحًا. وحتى خلال ذروة هيمنة بواز لم تكن هيمنته أبدًا مطلقة؛ اختلف معه طلابه واستطاعوا إيجاد قواعد يمكن من خلالها القيام بذلك.

مع التوسع في خلال الستينيات من القرن الماضي، أصبح هذا النمط أكثر وضوحًا، وبحلول منتصف السبعينيات كانت هناك 75 قسمًا تمنح الدكتوراه في الأنثروبولوجيا. تشوش احترام النظام إلى حد ما بسبب هذا النمو في التصنيف العالمي لسمعة الأقسام، وتم استبدال الأقسام القديمة الرئيسة بأخرى جديدة، كثير منها يوجد في الجامعات التابعة للقطاع العام، واختار العديد من الشخصيات البارزة مغادرة المؤسسات المرموقة القديمة لسنوات عدّة لإقامة مشروعاتهم في أقسام لكن كان يتوقع لها النجاح والازدهار. لم تكن الأعداد الكبيرة من الأفراد الذين جاؤوا إلى القسم بعد الحرب وهو ما يفسر التنوع الكبير في الأنثروبولوجيا الأميركية، ولكن أيضًا بسبب بنية النظام الأكاديمي في الولايات المتحدة.

بالتالي، كانت السنوات من أواخر الخمسينيات إلى منتصف السبعينيات من القرن الماضي عبارة عن عصر ذهبي لكل من ازدهار الاهتمامات والمناهج الجديدة في الأنثروبولوجيا الأميركية والمهن الأنثروبولوجية. لكنها وصلت إلى مرحلة جلبت الصعوبات التي تواجه سوق العمل الأكاديمية التي لا تزال معنا. وأحيانًا يعتقد حملة الدكتوراه الجدد أنهم الجيل الأول الذي يعاني بهذه الطريقة. وفي الواقع، كانت المرة الوحيدة التي كانت فيها وظائف كافية هي فترة هذه الخمسة عشر عامًا.

كانت فترة ما بعد الحرب أيضًا وقتًا شديد الحساسية للعلاقات بين الحقول الفرعية للأنثروبولوجيا. وكما أشرت في ما له صلة بعمل ستيوارد، فقد تتبع علم الآثار إشكاليات التنمية الثقافية وغالبًا ما استمدت من النظريات نفسها التي استخدمها علماء الأنثروبولوجيا الثقافية، ولا سيما منهم الماديون. وفي كثير من الأوساط، كان علم الآثار، في الأساس، عبارة عن الأنثروبولوجيا الثقافية القائمة بشكل واسع، شملت أيضًا الأنثروبولوجيا اللغوية.

أحدثت ثورة الأنثروبولوجيا المادية في هذه الفترة أساسًا تحت قيادة شيروود واشبرن (Sherwood Washburn)، وأفسح التركيز التصنيفي المهيمن لفترة طويلة الطريق لـ «الأنثروبولوجيا المادية الجديدة»، والتي اعتمدت على التركيب الأخير في نظرية النشوء والارتقاء لإبراز دراسة علم الوراثة السكانية؛ وسلوك الثدييات الرئيسة ومورفولوجيا التدريبات الأحفورية الموجودة حاليًا؛ والتكيف السلوكي للإنسان الذي يفترض أنه فريد من نوعه، وثقافته[24]. لم يغير هذا التطور الأنثروبولوجيا المادية فحسب بل قرّبها من جميع الحقول الفرعية الأخرى أيضًا، وأدى إلى فيض من دراسات جديدة لعصر ما قبل الزراعة، التي تم الاستناد إليها في وضع تصور للمجتمع البشري في وقت مبكر- كما هو الحال في نموذج «الرجل الصياد» (عنوان مؤتمر توليفي شهير أقيم في منتصف الستينيات). في السعي لإنشاء تخصص رئيس جديد، غيرت الدراسات الميدانية للثدييات الرئيسة غير البشرية، اليوم، واحدًا من أكثر الحقول المزدهرة في الأنثروبولوجيا الأميركية.

التحول إلى الذهنية (Mentalism)

حدث شيء آخر في خمسينيات القرن الماضي واستمر في التأثير على مسار الأنثروبولوجيا، إذ اكتسب توجه العلوم الاجتماعية في الأنثروبولوجيا المزيد من القوة، نتيجة لتشجيع هذا الاتجاه من خلال مصادر التمويل منذ الثلاثينيات، وتوسع برامج دراسية بالمنطقة في ما بعد الحرب، وازدادت العلاقات بين التخصصات المتعددة داخل المؤسسات. في بعض المؤسسات، أصبحت العلوم الاجتماعية

(24) S. L. Washburn, «The New Physical Anthropology,» *Transactions of the New York Academy of Sciences*, vol. 13 (1951).

متعددة التخصصات بعيدة عن الدراسات الأنثروبولوجية والبيولوجية والمتحفية وكفرع من الإنسانيات.

حدث هذا في جامعة هارفرد بمبادرة من تالكوت بارسونز. وتماشيًا مع نظريته في العمل الاجتماعي، تنبأ بارسونز بتقسيم العمل داخل العلوم الاجتماعية: حيث ستدرس السوسيولوجيا النظام الاجتماعي؛ وتهيمن السيكولوجيا على الفرد ونظام الشخصية؛ وسيكون النظام الثقافي هو مجال الأنثروبولوجيا، وبتعريف الأفكار والقيم. اعترض عالم الأنثروبولوجيا البارز في قسم بارسونز، كلايد كلوكهون على تضييق النطاق التقليدي في دراسة الأنثروبولوجيا. وردًا على هذا التطور جزئيًا، انضم كلوكهون مع كروبر للقيام بمسح جميع الاستخدامات الموجودة لمفهوم الثقافة، التي كانت تعريفها موضع خلاف منذ بداية الأنثروبولوجيا الأميركية. حددت خلاصتهما الوافية إلى وجود مئة وأربعة وستين تعريفًا للثقافة. وعندما لم يستطيعا تبديد الاختلافات، خلصا إلى أن الاستخدام الأكثر شيوعًا من «علماء الاجتماع» (لم يقولا علماء الأنثروبولوجيا) كان: «أنماط... من وأشكال السلوك المكتسب والمنقول عن طريق الرموز»[25]. وعمليًا وافقا على قبول طرح بارسونز.

بالنسبة إلى الكثيرين، تمت تسوية الأمور عام 1958. في تطور ملحوظ، أصدر كروبر وبارسونز، وكبار العلماء، كلٌّ بحسب تخصصه، بيانًا مشتركًا حول كيفية تقسيم مجالات اهتمام الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا للعلوم الاجتماعية. (وقد اقترح بعضهم أن يجعل من هذا الاتفاق ما يشبهه مجلس ملوك إسبانيا والبرتغال معًا عام 1494 لتقسيم العالم الجديد). ستعين المصطلحات التالية: «المجتمع» و«النظام الاجتماعي»، ميدان السوسيولوجيا، وستحدد نظمًا علائقية للتفاعل بين الأفراد والجماعات. وتترك الثقافة، لعلماء الأنثروبولوجيا، لتقتصر على «المحتوى المبتكر والمنقول وعلى أشكال القيم، والأفكار، والنظم الرمزية الأخرى ذات المغزى»[26].

---

(25) A. L. Kroeber and C. Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952), p. 181.

(26) A. L. Kroeber and T. Parsons, «The Concepts of Culture and of Social System,» *American Sociological Review*, vol. 23 (1958), p. 583.

بهذا التعريف للثقافة، رفض كروبر وبارسونز وجهة النظر الشاملة التي كانت أمرًا أساسًا لكثير من مؤيدي المادية والتطورية الجديدة، وهكذا لن يكون مستغربًا أن اتفاقهم أخفق في الحصول على تأييد عالمي. ومع ذلك، فقد أثر هذا تأثيرًا عميقًا في الطريقة التي تحدث بها العلماء عن الثقافة في السنوات اللاحقة، وأصبح تعريف كروبر وبارسونز موقف الأغلبية تدريجًا.

حدث هذا، بطبيعة الحال، بالتزامن مع ظهور مناهج تصورية جديدة في الأنثروبولوجيا الأميركية. ولأن هذا جاء في المقدمة، فقد أصبحت معركة الشعبة بين أنصار المادية مقابل أنصار الذهنية. قام هاريس بتبسيط الصراع واعتباره مسألة تتعلق بما ينبغي وما هو قائم فعلًا، ولكن هذا الجمع لم يقم بخدمتنا. جاءت الذهنية الجديدة في أشكال مختلفة كثيرة، وكان لديها مادة تشكل منها مادة أخرى وتأثيرات مختلفة في الأنثروبولوجيا الثقافية.

وضع اهتمام أنصار بواز اللاحقين (خصوصًا إدوارد سابير ودائرته) في الحالات الذهنية، وجهة نظرهم للثقافة أو الأشكال الثقافية كالهوية الشخصية لمجموعة معينة، ونسبيتهم المتطرفة، كل ذلك، أسس الأرضية للمثالية الثقافية لما بعد الحرب بشكل مستقل عن نفوذ بارسونز. وعلاوة على ذلك، فقد كسبت اللسانيات انتشارًا ونفوذًا، كما رأى بعضهم اللغة نموذجًا للثقافة. ومن المفارقات، أن قسم سابير القديم في جامعة ييل، وهو القسم الذي تولى أمره جورج بيتر موردوك وغيره من المؤيدين للمنهج الوضعي المنفر إلى سابير، أصبح أهم معقل لأولى الحركات المستندة إلى اللغة التي ظهرت. أعلنت مجموعة من علماء الأنثروبولوجيا اللغوية والثقافية في جامعة ييل أو الذين لهم صلة بها، إلى أن مستقبل الأنثروبولوجيا يكمن في ما وصفوه بعلم الإثنولوجيا. كانت اللغة عبارة عن النموذج، وستستلم المناهج الرسمية المماثلة لمنهجيات اللسانيات البنيوية لتصبح «قواعد النحو الثقافية». ومن بين الشخصيات الرئيسة في هذه الحركة كان فلويد لونسبري (Floyd Lounsbury)، وارد كودناف (Ward Good enough)، هارولد كونكلين (Harold Conklin)، تشارلز فريك (Charles Frake).

مع الصقل المضاف للتحليل الأساس، فقد شرع علم الإثنولوجيا لتحديد

تصنيفات محددة ثقافيًا، أو علم التصنيفات الشعبية، ومن هذه المجالات مثل فئات اللون، والقرابة، والعالم الطبيعي، المرض والداء، ومن حيث المبدأ، كل جانب من الجوانب الأخرى للحياة الاجتماعية والثقافية. وقد تحدث علم الإثنولوجيا عن تحقيق إثنوغرافيا «ملائمة»، قصدوا من خلالها تحديد جميع القواعد المستخدمة من السكان الأصليين في جميع المجالات، أو أي شيء يحتاج المرء إلى معرفته من أجل التصرف بطرق ملائمة ثقافيًا. وبهذا القول، وضعوا لأنفسهم مستويات عالية مستحيلة، وفي الوقت نفسه عجزوا عن تقديم تصنيفات دقيقة في المجالات المحدودة جدًا (مثل أنواع من حطب التزيلتال). لكن سرعان ما فقدت الحركة قوتها. ومع ذلك نجحت على مستوى أنثروبولوجي معرفي واسع النطاق، وظهرت من جديد في السنوات الأخيرة.

كان هناك تطور آخر على مستوى اللسانيات الأنثروبولوجية في خلال السنوات الأولى من ستينيات القرن الماضي، نظرت إلى اللغة على أنها عبارة عن تفاعل اجتماعي غير رسمي ثقافيًا. وبظهور علم اللسانيات الاجتماعية، وخصوصًا في بيركلي بقيادة جون غامبرز، سلك اتجاهًا مختلفًا جوهريًا عن نموذج تشومسكي السائد في علم اللغة في ذلك الوقت، والذي فسر اللغة بوصفها نتاجًا للبِنى الفطرية في الدماغ، وبالتالي على المستوى العالمي. في المقابل، وضع علم اللغة الاجتماعي الاختلاف اللغوي في المركز وفتح آفاقًا جديدة للربط بين اللسانيات والأنثروبولوجيا الثقافية. ضم عضو في مجموعة بيركلي، ديل هايمز (Dell Hymes)، إلى هذا النهج من اللغة في البحث العلمي - الإثنوغرافي لميكروإثنوغرافيا ما هو أكثر تطورًا بابتكار مفهوم «اثنوغرافيا الاتصال»[27]. أخذ هايمز في وقت لاحق هذا المشروع إلى جامعة بنسلفانيا، حيث جمع بين التفاعلي الاجتماعي إيرفينغ غوفمان (الذي كان معه في بيركلي)، والفولكلوري المتحضر جون سزويد (John szwed) وفي ما بعد عالم اللسانيات الاجتماعية المتحضر وليام لابوف (William Labov)، وعملوا معًا لإنشاء مركز للإثنوغرافيا الحضرية.

---

(27) D. Hymes, ed., *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1974).

على الرغم من اتخاذ علم الإثنوغرافيا من اللغة نموذجًا لها، فإنها لم تكن معنية بالمعنى على هذا النحو؛ تكونت دلالاتها من العلاقات الشكلية بين العناصر ضمن نظام تصنيفي، تمامًا كالفونيمات في النظام الفونيمي. وكان علم اللسانيات الاجتماعية، من جانبه، مهتمًا بالاتصال على مستوى التفاعل الاجتماعي؛ فقد أسس المعنى في الخطاب بين الطرفين، ولكن لم يكن في حد ذاته اهتمامًا مركزيًا. ومع ذلك في أرض بارسونز نفسها، تطورت أنواع أخرى من النزعة الذهنية ركزت بشكل مباشر على المعنى.

كان كليفورد غيرتز وديفيد شنايدر أبرز الشخصيات في هذه الأنثروبولوجيا الرمزية الجديدة، وكلاهما درس في جامعة هارفرد، كما بلغ الاثنان سنًا متقدمة في الانتقائية النظرية التي سادت في خمسينيات القرن الماضي خارج محور كولومبيا/ ميشيغن. في البداية، قام غيرتز، الذي رصد مبلغًا للبحث في إندونيسيا في أحد البرامج الذي كان في حقبة الحرب الباردة للدراسة الاستراتيجية لـ «الدول الجديدة»، بإنتاج دراسات إثنوغرافية عن إندونيسيا وبعد ذلك في المغرب التي كانت في التقليد النظري لبارسونز، أو بتعبير أدق، لماكس فيبر. ومع ذلك، ركز على نحو متزايد على المعنى في تصريحاته التحليلية بتمثيل العالم الحقيقي بوصفه نتاجًا لـ «نماذج من» ونماذج لـ «العالم» في أذهان حاملي الثقافة. وقام شنايدر، وهو من قدامى المحاربين في منطقة المحيط الهادئ، بإجراء دراسة كلاسيكية للنسب في جزيرة ياب، لكنه وبعد سنوات قليلة تخلى عن هذا العمل، معلنًا أن القرابة ليست أكثر من نماذج ثقافية (بمعنى ذهنية)؛ وفي نهاية المطاف، نفى أن تكون القرابة موجودة على الإطلاق. وتكشفت هذه التوجهات الجديدة في عمل كل من غيرتز وشنايدر في خلال ستينيات القرن الماضي؛ وكل واحد منهما واصل إصدارات أكثر تفصيلًا بعد عام 1970، عندما انضم إليهما سالينز كمعتقد جديد باتجاهها لتكوين سلطة ثلاثية للأنثروبولوجيا الرمزية الأميركية.

انتقل كل من غيرتز وشنايدر من جامعة هارفرد إلى بيركلي وبعد ذلك، في عام 1960، إلى شيكاغو (جنبًا إلى جنب مع زميل آخر من بيركلي، هو لويد فالرز (Lloyd Fallers). وقد كان للأنثروبولوجيا في شيكاغو لفترة طويلة نزعة سوسيولوجية.

شكلت الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا الأصليتان، بما في ذلك علم الاجتماع الحضري الخاص بالمدرسة الإيكولوجية في شيكاغو، قسمًا مشتركًا، وحتى بعد فصل الأقسام، حافظ علماء الأنثروبولوجيا، وخصوصًا روبرت ريدفيلد، على علاقات وثيقة مع علماء الاجتماع. قدمت إقامة أ. ر. رادكليف براون المحتومة بشيكاغو في تسعينيات القرن الماضي وجهة نظر للأنثروبولوجيا كسوسيولوجيا مقارنة تم تعزيزها عن طريق تعيين لويد وارنر (Lloyd Warner) (بإلحاح من رادكليف براون). وفي سنوات ما بعد الحرب، شهدت شيكاغو أيضًا تأسيس برامج العلوم الاجتماعية المتعددة التخصصات التي شارك فيها علماء الأنثروبولوجيا، بما فيها لجنة التنمية البشرية ولجنة الدراسة المقارنة للأمم/ للدول الجديدة، التي كان يرأسها عالم الاجتماع التابع لبارسونز إدوارد شيلز (Edward Shils).

عندما وصل غيرتز وشنايدر إلى شيكاغو، شرعا في تشكيل قسم الأنثروبولوجيا في اتجاه نظرية النظم البارسونية، ولأن كلاهما انتقل نحو مواقف أكثر تطرفًا من الناحية الثقافية، فقد دفعا بالقسم في هذا الاتجاه. وفي أثناء ذلك، قلصا من الحقول الفرعية الأخرى للأنثروبولوجيا وكذلك التقاليد الاجتماعية البنيوية للقسم، الأمر الذي جعلها معقلًا للأنثروبولوجيا الثقافية الرمزية المتنوعة. وهكذا كانت منزلًا ملائمًا لسالينز عندما ذهب إلى هناك في عام 1973. وفي هذه الأثناء غادر غيرتز في عام 1970 إلى معهد الدراسات المتقدمة في برنستون، وهو مركز دراسات فكرية مرموقة، حيث لم يعمل في التدريس. بقي شنايدر في شيكاغو حيث مارس تأثيرًا قويًا على الجيل القادم من الطلاب هناك حوالى عام 1985، عندما انتقل إلى جامعة كاليفورنيا في سانتا كروز.

لِنُلْقِ نظرة فاحصة على هاتين الشخصيتين في المراحل الأولى من حياتهما المهنية. التحق غيرتز بالدراسات العليا في عام 1949 في جامعة هارفرد، في قسم العلاقات الاجتماعية، جنبًا إلى جنب مع زوجته هيلدرد. ومثل زملائه، في جامعة كولومبيا، كان يتقاضى راتبًا بموجب قانون GI. أما الزوجان غيرتز فقد أنجزا عملهما الميداني الأولي في جزيرة جاوة، وبعد ذلك في بالي، كجزء من مشروع متعدد التخصصات في الدول الناشئة. أدى هذا البحث الذي أنجزه كليفورد غيرتز

عن أصناف الدين في جاوة وعن دور الدين في التغيير الاجتماعي[28]، وعن أدوار تجار جاوة وأرستقراطيي بالي المتناقضة في مجال التحديث[29]، وعن أنواع الزراعة والدورات الزراعية، التي صاغ من أجلها مصطلح «الالتفاف الزراعي»، بتوسيع نطاق مفهوم ألكسندر غولدن وايزر للالتفاف[30]. كما تعاون مع هيلدرد غيرتز في بحثها حول نسب سكان جزيرة بالي[31]. وبعد مغادرة إندونيسيا، عمل كليفورد وهيلدرد غيرتز في المغرب جنبًا إلى جنب مع عدد من طلاب الدراسات العليا، وبعد ذلك كتب كليفورد دراسة مقارنة للإسلام في المنطقتين من خبرته الميدانية[32].

في الوقت الذي لم يظهر أي شيء من هذا وكأنه انطلاقة جديدة ثورية، كان غيرتز يكتب طوال ستينيات القرن الماضي مقالات كانت تفسر نظريته الناشئة للثقافة كمعنى، بوصفها بِنى تقيم في عقول الناس لكن تتجسد في الرموز العامة وتشكل «المعرفة المحلية»[33]. كانت أنثروبولوجيته، كما قال: تفسيرية في البحث عن المعنى، لم تكن علمًا في البحث عن التفسير. وباعتباره خصمًا، بشكل متزايد، للعلوم الاجتماعية الوضعية، تحول غيرتز إلى الهيرمنوطيقا/ التأويل وعلى وجه التحديد إلى النقد الأدبي. كانت الثقافة بالنسبة إليه عبارة عن نص يدرسه الإثنوغرافي من خلف ظهر المواطن. تميزت طريقته بـ «الوصف الكثيف»، الذي سيقدم من خلاله شروحات، وقام بتوضيحها بأمثلة إثنوغرافية مثل مصارعة الديكة في بالي.

أشار كل هذا إلى برنامج تخصيصي، نسبي، وجمالي بشكل متقدم لعلم

---

(28) C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe: Free Press, 1960).

(29) C. Geertz, *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns* (Chicago: University of Chicago Press, 1963b).

(30) C. Geertz, *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia* (Berkeley: University of California Press, 1963a).

(31) H. Geertz and C. Geertz, *Kinship in Bali* (Chicago: University of Chicago Press, 1975).

(32) C. Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven: Yale University Press, 1968).

(33) C. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973).

الأنثروبولوجيا، له كثير من القواسم المشتركة مع مصلحة الطلاب السابقين في التصورات الفكرية، يذكرنا بفكرة بنِديكت للنظم الثقافية المتميزة والمتجانسة للنموذج المميز. اعتبرها بعض النقاد وسيلة لاكتشاف المزيد والمزيد عن الأقل والأقل. ولاحظ آخرون أنه بإعلان أنه من غير الوارد في تحليلاته لحوادث حقيقية في العالم الواقعي، تعامل غيرتز مع الاضطرابات والمجازر السياسية في إندونيسيا في ستينيات القرن الماضي على أنها تشكل «أساسات المعنى».

كانت سيرة شنايدر والتقلبات النظرية مختلفة تمامًا. بدأ العمل كخريج جامعة قبل الحرب العالمية الثانية في مدرسة العلاقات الإنسانية بجامعة ييل، وهو برنامج متعدد التخصصات مثل نظيره في جامعة هارفرد وشيكاغو لكن المدرسة السلوكية كانت تسيطر عليه. كان موردوك هو من يدير قسم الأنثروبولوجيا هناك، وهو الذي أبدع ملفات مناطق العلاقات الإنسانية، وقدم طريقة للمقارنة بين الثقافات التي توجه الأجزاء والنماذج الإثنوغرافية من الملفات ويخضعها لمعالجة إحصائية دقيقة في البحث عن المشتركات بين الثقافات. وباستخدام هذا الأسلوب، أنتج موردوك خلاصة وافية عن القوانين المنظمة للقرابة(34). (حصل هذا المنهج على انتقادات شديدة على مر السنين، على الرغم من أنها لا تزال في قيد الحياة (مقبولة) في بعض الأوساط). وجد شنايدر وموردوك نفسيهما غير ملائمين بعضهما لبعض.

عاد شنايدر إلى الدراسات العليا بعد الحرب، وهذه المرة تحت إشراف بارسونز وكلوكهون في جامعة هارفرد. وعندما كان على استعداد للقيام بعمله الميداني، برزت مفارَقة أنه وجد فرصته في مشروع مسح ثقافي تم تنظيمه من قبل موردوك للأسطول البحري في المناطق الاستراتيجية في منطقة المحيط الهادئ. وفي ميكرونيزيا، المكان الذي تم إرساله إليه، كان التركيز في ذلك الوقت لمناقشة السياسات حول مصير هذه الجزر المحتلة التي ألحقت بها على نحو الأقاليم المشمولة بالوصاية. وكانت أطروحة شنايدر عن القرابة في ياب (Yap) تتبع أساسًا موردوك، على الرغم من أنه حقن تلك المنهجية ببعض انتقادات علماء كبار.

(34) G. P. Murdock, *Social Structure* (New York: Macmillan, 1949).

خلال ستينيات القرن الماضي، شرع شنايدر في دراسة القرابة في شيكاغو، التي كان يقصد بها أن تكون جزءًا من مشروع مقارن مع فيرث في لندن. تحولت تجربة شنايدر نظريًا، وكان في كتابه **القرابة الأميركية: وصف ثقافي**(35) حيث اقترح فكرته عن القرابة كمسألة لا أكثر ولا أقل من أنه نظام من الرموز، يبنى في أذهان الناس، ومستقل عن السلوك. واعتبر أن رموز القرابة كانت من نوعين: مفاهيم العلاقات القائمة على مادة طبيعية مشتركة (مثل الدم)، وشفرات/ رموز للسلوك. وبالنسبة إلى شنايدر، الأنثروبولوجيا ككل عبارة عن مجال لعلاج القرابة كشبكة الأنساب الموضوعة فوق الحقائق المفترضة للبيولوجيا كانت مضللة، وبدلًا من ذلك، كانت «الرموز الأساسية» التي تحدد ماهية القرابة في ثقافة معينة. فالرموز التي عرف بها نظام القرابة الأميركي كانت غريبة بما فيه الكفاية، في العلاقة الجنسية والحب؛ وجاء الحب في شكلين، زوجي/ قراني ومن الأقارب. كان لفصل شنايدر للقرابة عن الأنساب والعلاقات البيولوجية ونفيه للقرابة في وقت لاحق آثار عميقة على الأنثروبولوجيا الأميركية. وبحسب شنايدر، ما كان صحيحًا عن القرابة ينطبق على كل الثقافة: فقد كان السلوك والأشياء مبنية ثقافيًا وليس لها واقع موضوعي. والغرض من الأنثروبولوجيا كان لاستخلاص المنطق الداخلي لأنظمة الرموز.

لقد شكل تطور الأنثروبولوجيا الرمزية في الولايات المتحدة أيضًا من خلال أصوات من الخارج. فلقد كانت أعمال كلود ليفي ستروس موضع أحاديث في الوقت الذي نشرت فيه؛ وفي ستينيات القرن الماضي، سهلت الترجمات الوصول إليها من قبل أولئك الذين كانوا يعرفونها بشكل سلبي فحسب. ومن بريطانيا جاءت أفكار فيكتور تيرنر، وماري دوغلاس، وإدموند ليتش؛ انتقل تيرنر إلى الولايات المتحدة في وقت مبكر من ستينيات القرن الماضي، وكانت دوغلاس تقوم بزيارات متكررة. جلبت هذه التأثيرات اهتمامات في الذهن لا تعتمد على مفهوم الثقافة، وأغنت قلق الذهنيين.

---

(35) D. M. Schneider, *American Kinship: A Cultural Account* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1968).

كأعضاء في مخيمات أنصار المادية والذهنيين اشتبكوا بعضهم مع بعض، وفي ما بينهم، في خلال ستينيات القرن الماضي، تم جر علماء الأنثروبولوجيا الأميركية بشكل متزايد إلى قلق سياسي في حرم الجامعات الخاصة والحياة العامة. إذ شارك العديد في حركة الحقوق المدنية، لكن كان التمرد ضد حرب فيتنام وتورط الحكومة الأميركية في مكافحة التمرد الذي توغل في قلب الجامعات. كان علماء الأنثروبولوجيا واضحين في تكثيف النشاط المناهض للحرب. على سبيل المثال، في جامعة ميشيغن كان لساليز ووولف دور فعال في مسيرة عام 1965 واختراع ظاهرة الـ teach-in (الجلسة المطوّلة من المحاضرات أو المناقشات التي تدور حول موضوعات خلافية وجدلية) التي انتشرت بسرعة في جميع أنحاء البلاد. وأشعلت الاحتجاجات المناهضة للحرب مطالب الطلاب للإصلاحات في الجامعات، ابتداء من حركة حرية التعبير في بيركلي إلى احتلال مباني الإدارة في العديد من الجامعات. تم تقسيم الكليات إما لدعم الطلاب وإما لتأديبهم، وستستغرق التصدعات في بعض الأقسام سنوات كي تلتئم.

ضمن مهنة الأنثروبولوجي، اندلعت أزمات عندما تم اكتشاف أن علماء الاجتماع، بمن في ذلك علماء الأنثروبولوجيا، تم تجنيدهم لمكافحة التمرد. وكان أول واحد منها مع مشروع كاميلوت (Project Camelot)، مهمة الجيش الأميركي لـ «مساعدة الحكومات الصديقة في التعامل مع مشكلات التمرد النشطة»، وتحديدًا في أميركا اللاتينية. لكن احتجاجات الأكاديميين أخفقت المشروع، ولكن الجمعية الأميركية للأنثروبولوجيا انتقلت إلى إيلاء اهتمام بقضايا الخلقيات في البحوث. وعلى الرغم من أن المهنة قسمت على الحرب وعلى أولوية مساعدة الجهد الحكومي في بلدان متخلفة استراتيجية، كانت الجمعية قادرة على الاتفاق على بعض المبادئ التوجيهية الخلقية، وأنها قامت بتعيين لجنة الأخلاق لاستكشاف كيف يمكن تنفيذها.

وصلت الأمور إلى ذروتها في عام 1970 عندما قدم إلى أعضاء لجنة الخلقية بدليل أن عددًا من علماء الأنثروبولوجيا قد يكونون متورطين في بحوث مكافحة

التمرد في تايلاند. استدعى إريك وولف، بصفته رئيسًا للجنة، أفرادًا بعينهم للرد. عندما أُعلنت الاتهامات الموجهة في الأوساط العامة (من مجموعة من الطلاب، وليس من اللجنة)، انفجرت الجمعية في خلاف. وتم تعيين مارغريت ميد باعتبارها العضو الأبرز على مستوى التخصص، لرئاسة لجنة خاصة لبحث التُّهم والتُّهم المضادة التي تصرفت بها اللجنة بشكل غير صحيح من خلال التشكيك في الزملاء. انتقد تقرير لجنة ميد في جوهره لجنة الخلقيات في حين قامت بتبرئة الذين كانوا متهمين في الأصل. وفي الاجتماع التالي للجمعية، رفض مجموع الأعضاء تقرير ميد بقسوة، بطريقة مخزية لسمعة هذه الشخصية البطولية[36].

أحدثت هذه الحوادث انقسامات داخل المهنة التي اتفقت مع الاختلافات النظرية إلى حد ما، فكان لديها تأثير دائم: فمن جهة، رفعت مستوى جدلية التعبير عن الخلافات، ومن جهة أخرى، أدت إلى عدم استقرار في قبول عمل له تبعات سياسية وتبنّيه، فقد قيل أن هذا أدى إلى تراجع في حقل الأنثروبولوجيا، في إشارة إلى إحياء النسبية والخصوصية في سبعينيات القرن الماضي. وبصورة عامة أكثر، بشرت الاضطرابات السياسية والثقافية لستينيات القرن الماضي بسلسلة من التطورات الجديدة التي طالبت بمقدمات منطقية جديدة بطرق مختلفة تتحدى افتراضات الأنثروبولوجيا نفسها الجهد لـ «إعادة اختراع هذا التخصص».

---

(36) E. Wakin, *Anthropology Goes to War: Professional Ethics and Conterinsurgency in Thailand* (Madison: University of Wisconsin Center for Southeast Asian Studies, 1992).

الفصل الثالث

جلب الأنثروبولوجيا إلى العالم الجديد

حظيت دراسة المجتمعات المركّبة باهتمام خاص من الأنثروبولوجيا الأميركية. وظهر هذا الاهتمام منذ فترة ما بين الحربين العالميتين، وسأقف عند هذه الفترة مقتفيًا أثر التطور الذي عرفته هذه الدراسة إلى بداية سبعينيات القرن الماضي. لا تزال لفظة «المجتمعات المركّبة» تُستعمل في ميدان الأنثروبولوجيا للدلالة على أنظمة الدولة المنظمة بما في ذلك أنظمة العصر ما قبل الحديث (حضارات العالم القديم والجديد) وأنظمة العصر الصناعي الحديث، من دون أن ننسى الأنظمة المنبثقة دولها من الفترة ما بعد الاستعمار أو غيرها من الفترات التي عرفت تحولات سياسية حديثًا. وفي هذا السياق يمكن اعتبار الدولة والأمة مفهومين مختلفين؛ إذ إن الدولة جهاز دستوري فضلًا عن كونها قديمة قدم بلاد الرافدين، أما مصطلح الأمة فيشير إلى البنية التي تشكل شعبًا والتي غالبًا ما تكون حول وحدة سياسية، وهذه الظاهرة إنما انبثقت بالأساس منذ فترة العشرينيات في أوروبا.

بما أن الأنثروبولوجيا الأميركية، ولفترة طويلة، توجه، اهتماماتها صوب الهنود الحمر، فإن تجرؤنا لخوض غمار إثنوغرافيا جديدة تتميز بتحول نهائي. وفي ما يخص الدراسات التي تهتم بالإنسان البدائي فيعود الفضل إلى مارغريت ميد التي قامت برحلة إلى جزيرة ساموا وأفسحت المجال للمهتمين بهذه الدراسات. إلا أن في الفترة ذاتها، أي في منتصف العشرينيات توجه بعض الإنثروبولوجيين إلى ميدان مغاير: سكان الريف والقرى الصغيرة المنتمية إلى الأمم العصرية. كما

أني أؤمن بأن سبب حدوث ذلك بشكل مبكر راجعٌ إلى الارتباط الوثيق بجزء من الأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة الأميركية مع علم الاجتماع، حتى مع الاتجاه العام للإثنولوجيا الأميركية كان لا يزال يتتبع برنامج الخصوصية التاريخية.

دراسات المجتمع المحلي المبكرة

هناك نقطة موافقة لهذه القصة تتمثل في العمل الميداني لروبرت ريدفيلد (Robert Redfield) في قرية مكسيكية اسمها تيبوزتلان (Tepoztlán) عام 1926. كانت هذه الدراسة عبارة عن الجهد المبكر الأكثر تأثيرًا لتطبيقه على دولة حديثة الأساليب والمفاهيم المتقدمة في مجال البحوث الأنثروبولوجية على المجتمعات البدائية. كان ريدفيلد نتاج الجهد المشترك بين قسم علم الاجتماع وقسم الأنثروبولوجيا في جامعة شيكاغو، الذي كان مقرًا لمدرسة الإيكولوجيا الحضرية للسوسيولوجيا بقيادة روبرت بارك، والد زوجة ريدفيلد. كان نهج هذه المدرسة رؤية المدن باعتبارها مناطق للإقامة والنشاط الحضري القائم بدرجة ما داخل إطار دوائر متحدة المركز، حيث يتم توزيع المجموعات الاجتماعية في المكان كنتيجة مباشرة لتموقعها التفاوتي في العلاقات الاجتماعية.

قام ريدفيلد بتطبيق هذا النموذج على تيبوزتلان باعتبارها تقع في المنطقة الأبعد حول مدينة مكسيكو سيتي. وكان وسط القرية مكان للنخبة السياسية والثقافية، التي كان لها صلة بالمدينة، بينما كانت المناطق البعيدة عن مركز القرية مجالًا للناس البسطاء. كان هذا المشروع بمنزلة مكان رئيس للتواصل، بمعنى، تدفق الرسائل الثقافية بين المناطق والقطاعات الاجتماعية، لكن القليل من الاهتمام لأسس التفاعل الاجتماعي في الأحوال المادية، والسياقات المؤسساتية، أو في التاريخ. ولوصف التيبوزتلان، تبنى ريدفيلد التقابل التصنيفي بين المجتمعين الحضري والقروي اللذين لهما تاريخ متميز في علم الاجتماع. كانت التيبوزتلان مجتمعه الشعبي النموذج[1].

---

(1) R. Redfield, *Tepoztlán, a Mexican Village* (Chicago: University of Chicago Press, 1930).

قبل عامين من عمل ريدفيلد الميداني، أجرى عالما الاجتماع روبرت وهيلين ليند دراسة بالمنوال نفسه في مونسي، إنديانا، والتي وصفوها بالبلدة الوسطى (Middletwon)[2]. ظهر من هذه البدايات تقليد دراسات المجتمع وتم اعتمادها من علماء الأنثروبولوجيا ذوي النزعة السوسيولوجية، الذين تبنوا العمل الميداني بأساليب أنثروبولوجية كردة فعل ضد تنظير الكراسي الوثيرة غير العملية، وأساليب عملهم الماكروية[3]. تم التعامل مع المجموعات الصغيرة في الولايات المتحدة والبلدان في جميع أنحاء العالم بطرق مشابهة، مع الافتراض الضمني بأن مثل هذه المجتمعات يمكن أن ينظر إليها على أنها عوالم مصغرة للمجتمعات الكبرى والتي كانوا جزءًا منها.

انبثق الدافع للعمل في الولايات المتحدة انطلاقًا من عدد من المصادر. في خلال عشرينيات القرن الماضي بدأت بعض المؤسسات الأميركية بمعالجة مشكلات العلاقات بين الأعراق. وقد تم تمويل دراسة ميلفيل هيرسكوفيت، تلميذ فرانز بواز، لدراسة الاختلاط بين الأعراق والجوانب الأخرى من حياة السود في الولايات المتحدة[4]. ومن أجل مساعدته، عين هيرسكوفيت زورا نيل هورستون (Zora Neale Hurston)، الذي استمر في القيام بعمل مهم عن فولكلور السود في هارلم والجنوب بتشجيع بواز. وقد تم دعم العديد من علماء الأنثروبولوجيا لإجراء بحوث في المجتمعات في عمق الجنوب. كانت هورتنس باودرمايكر (Hortense Powdermaker)، واحدة من هؤلاء، وهي أميركية درست تحت إشراف برونيسلاف مالينوفسكي في لندن ثم حصلت على رعاية إدوارد سابير عندما كان في جامعة ييل. لم تعد باودرمايكر سريعًا من العمل الميداني في ميلانيزيا لتبدأ رحلتها إلى إنديانولا، مسيسيبي عام 1932، حيث قامت بإعداد

(2) R. S. Lynd and H. M. Lynd, *Middletown: A Study in American Culture* (New York: Harcourt Brace, 1929).

(3) Macromethods: أي المنهجية التي تنظر إلى الأشياء بشكل عام من فوق، من دون النظر في التفصيلات، والعمل على الواقع الميداني. (المحرر)

(4) F. Boas, «Foreword,» in: M. Mead, *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization* (New York: New American Library, 1928).

تقرير لكل من القطاعين الأسود والأبيض للمجتمع[5]. واصل جون دولارد (John Dollard)، وأليسون ديفيس، وغيرهما دراساتهما الخاصة عن المجتمعات في عمق الجنوب[6]. نوه بعضهم بهذا العمل الأدبي لاحقًا في نقاش في قضية براون ضد مجلس التعليم، القضية البارزة المعالم في المحكمة العليا التي أنهت الفصل العنصري القانوني في المدارس العامة.

ضمت برامج عصر الكساد الاقتصادي تحت رعاية مكتب الولايات المتحدة للاقتصاد الزراعي عددًا من الدراسات الأنثروبولوجية للمجتمعات القروية لغرض إبلاغ الوكالات الحكومية حول حالة الأوضاع في الزراعة الأميركية. وظل معظم التقارير غير منشور، لكن عددًا قليلًا، مثل دراسة كارل ويذرز (Carl Withers) عن «Plainville» في الغرب الأوسط[7]، أضحى جزءًا من أدب دراسة المجتمع المحلي الناشئ. وللملاحظة الخاصة كان بحث والتر غولدشميت حول الأعمال الزراعية في وادي كاليفورنيا الوسطى[8]، الذي كان بالتأكيد أول تحليل أنثروبولوجي للمجتمع القروي يركز على أثر الإنتاج الزراعي الصناعي على الإنتاج. واستخدمت الدراسة من قبل التجار الجدد لصد محاولة من جانب شركات ملاكي الأراضي لإعادة كتابة القانون لمصلحتهم؛ وفي هذه العملية؛ أصبح غولدشميت هدفًا للهجمات السياسية .

تم إخراج سلسلة مهمة من الدراسات المجتمعية في جامعة هارفرد كتبها لويد وارنر الذي كان قد درس على يد ألفريد كروبر وروبرت لوي لكنه أصبح ربيبًا لرادكليف براون. وبإنجاز عمله الميداني الأولي بين سكان أستراليا الأصليين، شرع وارنر، بعد فترة وجيزة من قدومه إلى جامعة هارفرد في عام 1929، في تنفيذ مشروع طويل الأمد في نيوبَريبورت، في ولاية ماساتشوستس، الذي أسماها

---

(5) H. Powdermaker, *After Freedom: A Cultural Study in the Deep South* (New York: Viking, 1939).

(6) J. Dollard, *Caste and Class in a Southern Town* (New York: Harper, 1937), and A. B. B. Davis Gardner and M. R. Gardner, *Deep South: A Social Anthropoloical Study of Caste and Class* (Chicago: University of Chicago Press, 1941).

(7) C. Withers, *Plainville, U.S.A.* (New York: Columbia University Press, 1945).

(8) W. Goldschmidt, *As You Sow: Three Studies in the Social Consequences of Agribusiness* (New York: Harcourt, Brace, 1947).

يانكي سيتي (Yankee City). وقد أدى هذا المشروع، الذي كانت الطبقة الاجتماعية في الولايات المتحدة موضوعه الرئيس، في منشورات متعددة الأجزاء[9] كما ولد تفرعات ردات أفعال. كان عمل كونراد أرنسبرغ، الذي اتخذ مقاربة الدراسة المجتمعية إلى إيرلندا، أحد هذه التفرعات وقام بإنتاج عمل نشر لأول مرة من هذا النوع في أوروبا[10]. يعد وليام ف. وايت مشاركًا آخر في المشروع، إذ أجرى دراسة مبتكرة في حي إيطالي فقير في مدينة نيويورك[11]. ابتعد كل من أرينسبرغ و وايت عن النهج الفيبري - نسبة إلى فيبر- وبنيوية رادكليف البراونية التي أثرت على مشروع يانكي سيتي، ليطورا في نهاية المطاف النظرية التفاعلية الموجهة لدراسة الجماعات الصغيرة. يرجع الفضل إلى أعضاء فريق يانكي سيتي لبدايات البحوث الأنثروبولوجية عن التنظيم الصناعي. انضم وارنر إلى الطبيب النفساني إلتون مايو، وكان يعرفه في جامعة هارفرد، لبدء ما كان ربما الدراسة الأنثروبولوجية الأولى للعمل الصناعي، في حين جلب أرنسبرغ اهتمامه بالسلوك الجماعي إلى البحث التنظيمي، وذلك جزئيًا بالتعاون مع إليوت تشابل.

لم تكن الدراسات الإثنوغرافية المبكرة للمجتمعات الأميركية الصغيرة بدائية، كما اتسم أحيانًا تقليد دراسة المجتمع المحلي. وكان قد استهل عددًا منها من أجل معالجة مشكلات الحياة الأميركية المعاصرة، فكان لبعضهم منها تأثير حقيقي. بالنسبة إلى الجزء الأكبر، فإنها لم تحمل افتراضات من التجانس، أو ثقافة موحدة، لكنها اتسمت بالاهتمام بالطبقة والعرق وأحيانًا ببنية السلطة والتنظيم الاقتصادي للمجتمعات. لكن هذا كان أقل صحة في ما يخص البحث عن المجتمعات المحلية خارج نطاق الولايات المتحدة في ذلك الوقت.

عاد ريدفيلد إلى المكسيك عام 1929، وهذه المرة إلى يوكاتان لبدء إجراء دراسات لأربعة مجتمعات محلية بالعمل مع فريق من المتعاونين. قال إن هذه

---

(9) W. L. Warner and P. S. Lunt: *The Social Life of a Modern Community* (New Haven: Yale University Press, 1941), and *The Status System of a Modern Community* (New Haven: Yale University Press, 1942).

(10) C. M. Arensberg, *The Irish Countryman: An Anthropological Study* (New York: P. Smith, 1937).

(11) W. F. Whyte, *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum* (Chicago: University of Chicago Press, 1943).

المجتمعات تمثل نقاطًا على طول «سلسلة متصلة من الشعبي إلى الحضري» الموافقة لموقعها من الجنوب الشرقي إلى الشمال الغربي، من مستوطنة «قبلية» للهنود في كوينتانا رو (Quintana Roo) إلى قرية فلاحين (تشان كوم) إلى بلدة دزيتاز إلى مدينة ميريدا (Merida) في **الثقافة الشعبية لليوكاتان**[12]، توسع ريدفيلد حول طبيعة هذا التواصل من حيث تعدد الأقطاب: التنظيم في مقابل فوضى الثقافة، القداسة في مقابل العلمنة، والعلاقات الجماعية في مقابل الفردية. أدى اختلافه بين المجتمع الشعبي والمجتمع الحضري إلى مفهوم عالم الاجتماع لويس ويرث في مقالته «الحضرية كطريقة للحياة»[13]. بقي هذا النموذج قائمًا على نماذج مثالية وعلى التباينات القطبية المألوفة لدينا من هنري سمنر ماين (Henry Sumner Maine)، فرديناند تونيس، إميل دوركهايم، وآخرين. بقي النموذج في قيد الحياة لفترة طويلة بعد الحرب العالمية الثانية في شكل نظرية التحديث. ومن شأنه أيضًا أن يوفر وقودًا لجيل من الشباب الأتراك في نهاية الحقبة العثمانية، والمفارقة أنه ثبت على أنه منتج للغاية على وجه التحديد في ردات الأفعال التي تولدت عنه.

في خلال ثلاثينيات القرن الماضي، أخرج قسم ريدفيلد في شيكاغو، الذي كان في ذلك الحين أيضًا تحت نفود رادكليف براون، عددًا من الدراسات للمجتمع المحلي في البلدان المختلفة. كان من بين هؤلاء شارلوت غاور تشابمان (Charlotte Gower Chapman) في صقلية[14]، جون إمبري في اليابان[15]، ودراسة هوراس ماينر (Horace Miner) في كيبيك[16]. قام علماء الأنثروبولوجيا في مؤسسات أخرى بدراسات قرية في البيرو[17]، الهند[18]، والصين[19]، وهو من

R. Redfield, *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago: University of Chicago Press, 1941). (12)

L. Wirth, «Urbanism as a Way of Life,» *American Journal of Sociology*, vol. 144 (1938). (13)

C. G. Chapman, *Milocca, a Sicilian Village* (Cambridge, Mass.: Schenkman, 1935 and 1981). (14)

J. Embree, *Suye Mura: A Japanese village* (Chicago: University of Chicago Press, 1939). (15)

H. M. Miner, *St. Denis, a French-Canadian Parish* (Chicago: University of Chicago Press, 1939). (16)

J. P. Gillin, *Moche: A Peruvian Coastal Community* (Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, 1947). (17)

W. H. Wiser and C. V. Wiser, *Behind Mud Walls* (New York: Richard R. Smith, 1930). (18)

H.-T. Fei, *Peasant Life in China* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1939). (19)

طلاب مالينوفسكي. في هذه السنوات كانت أميركا اللاتينية وآسيا المحور الرئيس للدراسات القروية، والتي عزمت على أن تكون وصفية ومتواضعة في تطلعاتها النظرية. اهتم بعض منهم، مع ذلك، بعلاقات أهل القرى تجاه النخب والدولة، بوضع الأساس لتعريفات لاحقة للفلاحين.

الشخصية الوطنية

مع الحرب العالمية الثانية، تصدرت الواجهة مقاربة مختلفة للمجتمعات الحديثة. كما ذُكر أعلاه، بدأ روث بنِديكت ومارغريت ميد، جنبًا إلى جنب مع جيفري غورر، روبرت لوي، وعلماء أنثروبولوجيا آخرين، رسم الشخصية الوطنية بنجاح، اعتمادًا على نظرية الشخصية والثقافة التي ترجع إلى ثلاثينيات القرن الماضي. وقد صممت هذه التحليلات للتنبؤ بسلوك مجموعات معينة، وكان لديهم أهداف سياسة واضحة. وكما قالت ميد، كان المقصود منها المساعدة في تطبيق البرامج الحكومية المتعددة، لتسهيل العلاقات مع الحلفاء والجماعات الحزبية في البلدان المحتلة، لتوفير تقديرات لنقاط قوة العدو ونقاط ضعفه، ولتوجيه توصيات وتقديم المبررات للسياسات[(20)].

كانت أهم هذه الدراسات دراسة لبنِديكت عن اليابان، **زهرة الأقحوان والسيف**[(21)]. وردًا على سؤال في عام 1944 من مكتب معلومات الحرب لتوفير تحليل عن «ما هي مواصفات اليابانيين» الذي يمكن أن يساعد على التنبؤ كيف سيتصرفون في الحرب وبعدها، قامت بنِديكت بتطبيق الأفكار التي قدمتها في دراسة **أنماط الثقافة**[(22)] على الأمة اليابانية. وكانت افتراضاتها في أن لكل ثقافة ترابطًا منطقيًا، وتلك المواضعات السائدة، وهي جوهر القيم والمعتقدات، وهي تعبير عن ذلك التماسك، وأن تنمية شخصية الفرد مقيدة بتلك المعطيات الثقافية. كانت وحدة تحليلها الأمة كل الأمة؛ وتم استنباط دليل أسلوبها من داخل الثقافة،

(20) M. Mead and R. Métraux, eds., *The Study of Culture at a Distance* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), p. 397.

(21) R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Behavior* (Boston: Houghton Mifflin, 1946).

(22) R. Benedict, *Patterns of Culture* (Boston: Houghton Mifflin, 1934).

مؤكدًا على الاتساق وإهمال التنوع الداخلي. كان هذا نهجًا وظيفيًا اهتم إلى حد ما بالتطور التاريخي أو التغيير. وكونه نشر في وقت كانت فيه الولايات المتحدة لا تزال حائرة بخصوص هزيمة عدوها، وكان الكتاب بمنزلة نجاح شعبي كبير. كان تحليل بنِديكت، الذي ظهر في التقارير السابقة لصدور الكتاب، الأكثر تأثيرًا في دراسات الشخصية الوطنية من حيث التأثير في السياسة: وكان الأساس للحصول على مشورة علماء الأنثروبولوجيا للحكومة حول احتمال استسلام الجنود اليابانيين (وقالوا إن استسلام الجنود مشروط باستسلام الإمبراطور)، وأنه ساهم في قرار الإبقاء على الإمبراطور رئيسًا صوريًا بعد الحرب.

في نهاية الحرب، أفسحت كل من بنِديكت وميد المجال لهذا الجهد في مشروع على نطاق واسع موّل بمنحة من مكتب الولايات المتحدة للبحوث البحرية، وهو: ما عُرف بمشروع جامعة كولومبيا للبحوث في الثقافات المعاصرة. تم جلب العديد من الأمم الأخرى إلى نسق الثقافات المدروسة «عن بعد» من مدينة نيويورك. واصلت ميد المشروع بعد وفاة بنِديكت عام 1948[23]، كان طموحها له كبيرًا بقدر نجاحها، إلا أنه وجد صدى قليلًا عند واضعي السياسات وسرعان ما سقط في الغموض.

مشروع جزيرة بورتوريكو

واصل جوليان ستيوارد مسارًا آخر في دراسة المجتمعات المركّبة في خلال إقامته في جامعة كولومبيا في فترة ما بعد الحرب مباشرة. وكان قد شارك في دراسات المجتمع في وقت سابق عندما كان يعمل في مكتب الإثنولوجيا الأميركية، حيث نظم مشروعات العمل الميداني في المكسيك وبيرو. كانت القرى، وليس «القبيلة» الهندية، هي موضوع تركيز البحث لأن الهدف كان أخذ عينات من «السكان الأصليين» لتلك البلدان. وكان أهم هذه المشروعات دراسة مكثفة لمنطقة معينة، منطقة تراسكان (Tarascan) في المكسيك، والتي شملت العديد من القرى ذات الخصائص المختلفة. سينتقد ستيوارد في وقت لاحق

(23) M. Mead and R. Métraux, eds., *The Study of Culture at a Distance* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

الفرضية الأساسية لهذا المشروع: إذ كان من المفترض أن تمثل المجتمعات «أنواعًا متباينة من الثقافة المحلية»، ويجري التعامل مع كل واحدة «كما لو كانت كلها في اكتفاء ذاتي ومتكاملة محليًا»(24).

تزامنت سنوات ستيوارد في كولومبيا مع تطوير مجال البحث، بما في ذلك برامج دراسات المنطقة التي كانت تهدف إلى إنتاج المعرفة من الدول الناشئة التي تعد استراتيجية للمصالح القومية للولايات المتحدة. في هذا السياق، وبتمويل من مؤسسة روكفلر، بدأ ستيوارد بإجراء تحقيق شامل في بورتوريكو، بعد ذلك اتجهت سياسة الولايات المتحدة نحو التحول الاقتصادي في الجزيرة. في تخطيط للمشروع، تفاعل ستيوارد ضد اتجاهات عدة في دراسة المجتمعات المركّبة: دراسات التثاقف، والتي شهدت ثقافة قبلية موحدة في مواجهة ثقافة وطنية موحدة؛ معاملة المجتمعات كما لو كانت عالمًا مصغرًا لأمة؛ ومقاربة دراسة الشخصية الوطنية، الذي اعتبرت الثقافات الوطنية وكأنها عمل غير متمايز واختصرها في كونها «شخصيات».

بتطبيق مفهومه للبيئة الثقافية (والتي تحدث عنها دائمًا كوسيلة من وسائل، وليس نظرية)، حدد ستيوارد مناطق مختلفة من بورتوريكو التي كانت مميزة بيئيًا وتتميز بأنواع معينة من الأنظمة الزراعية. اعتقد أن العمل والمتطلبات التنظيمية لكل ما هو منتج ومركّب، من شأنه أن يحدد أنماطًا اجتماعية وثقافية معينة. فحص مخططه النظري الجزيرة بدقة من حيث المجموعات الفرعية المختلفة «عموديًا» (متمركزة)، بمعنى المجتمعات المتنوعة إيكولوجيًا، والمجموعات الفرعية «أفقيًا» (المهنية، الطبقية، إثنية، وأقسام أخرى) تتقاطع مع المجتمعات والمناطق، كلها ترتبط في ما بينها من خلال مؤسسات وطنية رسمية. سجل هذا التعقيد/ التركيب، جنبًا إلى جنب مع مفهوم ستيوارد لـ «مستويات التكامل السوسيوثقافي» (أي الأسرة، تعدد الأسرة، المجتمع المحلي، والأمة) ولقد أظهرت اختلافًا رئيسًا عن النماذج المثالية التي قال بها رادكليف براون وعن كلية معظم المقاربات الأخرى للدراسة(25).

---

(24) J. H. Steward, *Area Research: Theory and Practice* (New York: Social Science Research Council, 1950), pp. 60-62.

(25) J. H. Steward, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution* (Urbana: University of Illinois Press, 1955), pp. 43-77.

عمل المشاركون في المشروع في مدى واسع من الأماكن ذات قواعد بيئية وإنتاجية مختلفة: إريك وولف في مجتمعات البن والتبغ الآخذة في النمو في المرتفعات الوسطى، وهي منطقة من المزارع التقليدية والمزارع الصغيرة؛ سيدني مينتز في مجتمع بروليتاري قروي في منطقة مملوكة للشركات المنتجة للسكر من الساحل الجنوبي؛ إيلينا باديلا (Elena Padilla) في مزرعة السكر المملوكة للحكومة؛ روبرت مانرز في مجتمع جبلي لصغار المزارعين يقومون بجمع مؤونة الحبوب والتبغ؛ رايمون سكيل بين أسر الطبقة العليا في سان خوان (ترددت شائعة أن ستيوارد اختاره لهذه المهمة لأنه كان الوحيد من المجموعة الذي عنده بدلة سوداء أنيقة (tuxedo)). وشارك في المشروع أيضًا عدد من الأفراد الآخرين من جامعة شيكاغو وجامعة بورتوريكو.

فقد ستيوارد، على نحو مميز، الاهتمام في المؤسسة قبل أن يمضي وقتًا طويلًا، وترك الأمر أساسًا لمينتز وولف معًا لإتمام كتابة تقرير الدراسة، والتي نشرت أخيرًا بعنوان **شعب بورتوريكو**[26]. في خلال العملية وجدوا أنفسهم وقد انحرفوا أكثر فأكثر عن وجهات نظر ستيوارد. اعتقدوا أن ستيوارد قد أهمل الدور الحاسم للسوق والآثار المترتبة على اعتماد بورتوريكو على الولايات المتحدة الدولة. ورأوا أيضًا أنه من الضروري الخوض في التاريخ لتتبع هذه الظواهر وتأثيرها. وهكذا اعتمد مينتز وولف ما كان يسمى آنذاك بالمقارنة الثقافية - التاريخية، ولكن على نحو متزايد تحركت تحليلاتهم نحو نوع من الاقتصاد السياسي التي من شأنها جعل عمل كل واحد منهم متميزًا. عندما نظروا إلى الوراء في كتاب بورتوريكو في السنوات اللاحقة، اعتقدوا أنهم لم يذهبوا بعيدًا بما فيه الكفاية في ابتعادهم عن أفكار ستيوارد. بل لم يركزوا بما فيه الكفاية على دور الدولة والعلاقة الاستعمارية لبورتوريكو مع الولايات المتحدة، وعلى تزايد تدفق الهجرة من الجزيرة إلى اليابسة (أراضي الولايات المتحدة)[27].

---

(26) J. H. Steward [et al.], *The People of Puerto Rico: A Study in Social Anthropology* (Urbana: University of Illinois Press, 1956).

(27) E. R. Wolf, *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World* (Berkeley: University of California Press, 2001), pp. 38-48.

بعد بورتوريكو، ركزت كثير من بحوث مينتز على أنواع مختلفة من العمال وعلاقاتهم بالفلاحين، والأسواق، وتداول السلع (الاهتمامات التي شكلت من قبل الطابع البروليتاري لموضوعه المجتمعي المحلي. وواصل القيام بالعمل الميداني في هايتي وجامايكا وبعد ذلك قام بتحديد الاختلافات وأوجه التشابه بين جزر الكاريبي كونها تم وضعها ضمن تاريخ العبودية وإنتاج السكر)[28]. وكان عمل وولف التالي أخذه إلى المكسيك، حيث بدأ في وقت مبكر من خمسينيات القرن الماضي في استكشاف عمليات تكون الأمة وانتقاء مقاربة دراسة وضع الفلاحين الذي يختلف بحدة عن منهج ريدفيلد[29]. ذهب في وقت لاحق إلى جنوب تيرول في إيطاليا لدراسة اثنين من القرى المجاورة التي كانت مشابهة في تكيفها البيئي ولكنها مختلفة من حيث لغاتها ومساراتها التاريخية؛ تمثلت مشكلته هناك في كيفية وصف تطور الأعراق المتباينة في سياق حتمي بيئي مشترك[30].

الفلاحون، الشعب (الفولك)، والمجتمعات المحلية

انتشرت دراسات للفلاحين والمجتمعات المحلية الصغيرة في جميع أنحاء العالم في خمسينيات القرن الماضي. في البداية كان الإطار النظري الأكثر سهولة هو نموذج دراسة مجتمع الفولك لريدفيلد ومتصلة الشعوب الحضرية، التي سيطرت على الأدبيات من خلال الانتقادات التي ولدتها. وأعاد أوسكار لويس دراسة التيبوزتلان، وكانت صورته لا تشبه كثيرًا صورة المجتمع الشعبي: إذ رأى المجتمع ممزقًا بسبب الصراع، وقد تميز بالفوارق الطبقية، ورآه مشاركًا أكثر في السياسة المسببة للخلاف[31]. أكد آخرون أن العديد مما يسمى الشعب لم يكن مثل الشعب على الإطلاق؛ ووصف سول تاكس، على سبيل المثال، مرتفعات المايا

---

(28) P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1974).

(29) Wolf, *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World.*

(30) J. W. Cole and E. R. Wolf, *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley* (New York: Academic Press, 1974).

(31) O. Lewis, *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied* (Urbana: University of Illinois Press, 1951).

(ذات الصلة القريبة من اليوكاتان) كما لو كانت غربية وعلمانية وتتميز بالحراك الفردي وانعدام التواصل الشخصي في العلاقات[32]. ما زال بعضهم الآخر في انسجام مع أمثلة من المدن التي لم تتكيف مع الشكل الحضري، مثل تلك التي في غرب أفريقيا. انتقد غِديون سيوبرغ (G. Sjoberg) مفهوم الشعب في دمج غير دقيق للمجتمعات القبلية التي سماها إقطاعية[33]. وادعى هوراس ماينر أن ريدفيلد ركز على الشكل، لا على العملية، وبالتالي أغفل آثار التغير التكنولوجي على الأشكال المجتمعية[34]. ولاحظ سيدني مينتز أن مشروع «يوكاتان» تجاهل مزارع القنب التي شكلت أسس الاقتصاد في المنطقة بأسرها[35].

تقبّل ريدفيلد، كرجل نبيل دائمًا، الانتقادات بصدر رحب وأدرجها في كتابيه التي ألفها في منتصف الخمسينيات، مثل **المجتمع المحلي الصغير**[36] و**مجتمع الفلاحين والثقافة**[37]. كان هذا في الوقت الذي تأسس فيه «الفلاحون» كفئة تحليلية وموضوع للبحث في حد ذاته. ومن مناقشات عديدة حول تعريفات الفلاحين، برز منهجان. ركز ريدفيلد على «طريقة الحياة» والقيم ونظرة العالم، وتماسك المجتمع، والتقاليد. بدأ وولف بالأساس المادي ومع بنية العلاقات كان الفلاحون منتجين زراعيين برقابة فعالة للأرض التي كانت تهدف إلى الكفاف، وليس إلى إعادة الاستثمار. بعد هذه البداية، ركز عمل وولف حول الفلاحين بشكل متزايد على علاقات السلطة، من غير تعارض مع العمليات الاقتصادية ولكن مع نظرائهم.

أخذت انتقادات ريدفيلد مسارها في نهاية المطاف، وتحول البحث حول

---

(32) S. Tax, *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Economy* (Washington, D. C.: U. S. Government Printing Offce, 1953).

(33) G. Sjoberg, «Folk and Feudal Societies,» *American Journal of Sociology*, vol. 58 (1952).

(34) H. M. Miner, «The Folk-Urban Continuum,» *American Sociological Review*, vol. 17 (1952).

(35) S. Mintz, «The Folk-Urban Continuum and the Rural Proletarian Community,» *American Journal of Sociology*, vol. 59 (1953).

(36) R. Redfield, *The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole* (Chicago: University of Chicago Press, 1955).

(37) R. Redfield, *Peasant Society and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1956).

الفلاحين إلى قضايا نظرية أوسع في الأنثروبولوجيا العامة. فعلى سبيل المثال، كان لا يزال النموذج السائد للتنظيم الاجتماعي في الخمسينيات يأخذ مجموعات القرابة التضامنية على أنها العرف السائد. اقترح جورج فوستر، في دراسته لقرية الفلاح المكسيكي تزينتزونتزان (Tzintzuntzan) في منطقة تراسكان، بمفهوم العقد الدياديكي: قدمت العلاقات الديادية لأنواع مختلفة (التي رأى على أنها تأخذ شكل بنية، وليس بوصفها غير ذات هيبة) نماذج بديلة[38]. انتهج هذا الجهد مع اقتراح مفهوم آخر وجد صدى واسعًا (على الرغم من أنه بالنسبة إليّ كان عبارة عن مساهمة أقل إفادة): «صورة للمحدودية الجيدة»، ارتقت فكرة صفرية اللعبة إلى واجب خلقي[39].

تقدمت اهتمامات نظرية أخرى إلى الواجهة نتجت من هذا عمل خمسينيات وأوائل ستينيات القرن الماضي وأثّرت على الفكر الأنثروبولوجي إلى ما هو أبعد من حقل الفلاحين. في دراسة القرابة تم الكشف عن أشكال متنوعة من أصل مسار تطور غير خطي، تم إبداء اهتمام جديد بالوظائف المتعددة ومرونة الأسر، واتخذ تحليل أنظمة الميراث دلالة استراتيجية. وأصبحت أنواع من العمل ومراقبة العمل، فضلًا عن مراقبة أنظمة السوق، موضوعات معيارية. وتولت الطبقات الاجتماعية مكانًا بارزًا في جدول الأعمال الأنثروبولوجية، مع مراعاة أنواع مختلفة من التقسيم الطبقي: فئة، مكانة (هيبة)، طائفة، وأبعاد أخرى من التراتبية. قادت دراسة أحوال الفلاحين نحو الخارج إلى اهتمام بقطاعات النخبة في المجتمع، وبعمليات تكوّن الأمة، والتحولات المجتمعية، حيث أصبح فلاحو البروليتاريا أو العمال الفلاحون سكان الريف من الحضر.

في خمسينيات القرن الماضي، بدأ الأنثروبولوجيون أيضًا تطوير علم الرموز والتصنيفات الخاص بالفلاحين والمجتمعات المحلية. أنتج تشارلز واغلي ومارفن هاريس واحدًا من أوائل أوصاف «الثقافات الفرعية» في أميركا

---

(38) G. M. Foster, «The Dyadic Contract: A Model for the Social Structure of a Mexican Peasant Village,» *American Anthropologist*, vol. 65 (1961).

(39) G. M. Foster, «Peasant Society and the Image of Limited Good,» *American Anthropologist*, vol. 67 (1965).

اللاتينية[40]. وعرض وولف مقاربة مختلفة لتحديد أنواع فلاحي أميركا اللاتينية، منها نوع يعتمد على المتغيرية في العلاقات البيئية والاقتصادية، وهي علم دراسة رموز البنية، بدلًا من محتوى الثقافة[41]. كما أنه اقترح أيضًا اثنين من أنواعه - فلاحين ذوي الشركات الفلاحية المغلقة، وفلاحين ذوي المحاصيل النقدية المفتوحة - ارتبطوا بأنواع مجتمعية محلية متميزة. وكان يرى أن مجتمع الشركات المغلقة، التي وجدها في مناطق عدة من العالم، وليس فحسب في شكل ثقافيّ، ولكن فعل على عمليات سياسية - تاريخية محددة[42].

في عمله بشأن الفلاحين لاحقًا، أكد وولف مكان الفلاحين ضمن مصفوفات من الشركات الكبيرة ودور الدولة في ضمان مطالبهم بـ «إيجار» الفلاح وفي الحفاظ على علاقات القوة غير المتكافئة. وفي منتصف الستينيات وضع فروعًا مختلفة معًا لعمله في كتابه **الفلاحين**[43]. سعى في كتابه إلى تحديد العلاقات الاستراتيجية التي تميز أحوال الفلاحين بشكل عام والتي تمثل تباينًا في ما بينها. وقد فعل ذلك عن طريق سلسلة من التصنيفات: الأنواع الإيكولوجية المختلفة (طرق نقل الطاقة من الطبيعة)؛ أنواع نظم التسويق والتبادل، أنواع «المجالات»، بمعنى، أشكال اجتماعية وسياسية حيث كانت تمارس حقوق الحجز على إنتاج الفلاحين؛ أنواع مختلفة من المنح لتلبية الاحتياجات من الموارد (بما في ذلك مورد الرزق والمبالغ البديلة المحددة، والمبالغ المخصصة للاحتفالات، والإيجار)، وأنواع من المجموعات المحلية واستراتيجياتها؛ المجموعات «الائتلافية»، بمعنى، العلاقات الاجتماعية التي تختلف وفقًا لعدد من الناس المعنيين، وطبيعة المصالح التي يرتبط بعضها ببعض، مراكزها النسبية في النظام الاجتماعي، وأنواع العلاقات مع النظام الأيديولوجي. وناقش كل نوع من حيث

---

(40) C. Wagley and M. Harris, «A Typology of Latin American Subcultures,» *American Anthropologist*, vol. 57 (1955).

(41) E. R. Wolf, «Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Definition,» *American Anthropologist*, vol. 57 (1955).

(42) «Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java,» *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 13 (1957).

(43) E. R. Wolf, *Peasants* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966).

آثاره الهيكلية، وفي كثير من الحالات، وفي سياقها التاريخي. قدم الكتاب خدمة تنظيم أنثروبولوجية الفلاحين ابتداءً من وقت الكتابة.

بموازاة الدور الذي قام به وولف في الدراسات الفلاحية، أصبح أرنسبرغ مؤلف النظرية والمنهجية في دراسات المجتمع المحلي. دافع عن صحة مفهوم المجتمع المحلي بمعاملته على أساس أنه «الموضوع» و«النموذج» على حد سواء، بمعنى، على أساس أنه الموضوع في حد ذاته وباعتباره موضع رصد الظواهر الاجتماعية الأوسع نطاقًا[44]. ومع ذلك، كان لديه معايير واضحة لتحديد ما هو المجتمع المحلي وتحديد ما يمكنه وما لا يمكنه أن يكشف عن المجتمع المحلي الأكبر. فبالنسبة إلى أرنسبرغ، تميز المجتمع بالترتيبات المكانية، المثابرة من حيث الوقت، والتكميلات الخاصة بالموظفين، الوظائف والأنشطة. يعتمد نهجه على نظريته التفاعلية، ومنهجه المحدد لسبل تحديد أنماط التفاعل وعواقبها في الترتيبات المكانية، العلاقات الاجتماعية، والأشكال الثقافية[45].

كان أرنسبرغ ربما الشخصية الرئيسة التي ساعدت في فتح دراسة أوروبا الحديثة على علم الأنثروبولوجيا، بدءًا بعمله الرائد الخاص في إيرلندا في ثلاثينيات القرن الماضي. وقام بتشجيع الطلاب للعمل في ما كان لا يزال الجزء المشتبه أنثروبولوجيًا من العالم. فقد مضى قُدمًا معظم البحوث حول المجتمعات المركّبة خارج الولايات المتحدة في أميركا اللاتينية وآسيا، ويحتاج المرء فحسب إلى قراءة مقدمة إيفانز بريتشارد المتذمرة من كتاب جوليان بيت - ريفرز عن الأندلس[46] للحصول على شعور من الازدواجية السائدة حول الأنثروبولوجيين الذين كانوا يعملون في أوروبا في خمسينيات القرن الماضي.

---

(44) C. M. Arensberg, «The Community as Object and as Sample,» *American Anthropologist*, vol. 63 (1961).

(45) C. M. Arensberg, «The Community-Study Method,» *American Journal of Sociology*, vol. 60 (1954), and «Culture as Behavior: Structure and Emergence,» *Annual Review of Anthropology*, vol. 1 (1972).

(46) E. E. Evans-Pritchard, «Foreword,» in: J. A. Pitt-Rivers, *The People of the Sierra* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1954).

فأرنسبرغ قدّم، علاوة على ذلك، إطارًا نظريًا لهذا الحقل الجديد. التقط المفهوم القديم لمناطق الثقافة وحوّلها إلى أهدافه الخاصة[47]. بالنسبة إليه، كانت مناطق الثقافة عبارة عن مجمعات من علم البيئة، نظم الكفاف، أنماط الاستيطان، والتفاعل الاجتماعي المميز لمنطقة ما - المناطق نفسها كونها قضية مفتوحة وسلسة. على سبيل المثال، قام بترسيم منطقة القرى المفتوحة الحقول: المستوطنات الأنوية التي احتفظ سكانها بحقوق الشركات إلى الحقول العارية وغيرها من الموارد التي تقع خارج القرية. ما رآه في هذا لم يكن مجرد شكل التسوية ولكن علاقة لأنماط استخدام الموارد، الأسرة وأهل البيت، القرابة، الميراث وحيازة الأراضي، المكانة والسلطة، حتى الفولكلور وممارسة الشعائر الدينية ومثل التسلسل الشعبي الحضري والمجتمعات التضامنية المغلقة، أطلق على مناطق ثقافة أرنسبرغ وابل من الانتقادات، ولكن في أثناء ذلك بدأت تتبلور الأنثروبولوجيا في أوروبا في التشكل.

مع نهاية الستينيات، تلاشت فرضية أن المجتمع المحلي يمكن أن يكون صورة مصغرة عن المجتمع الأكبر. وفسحت المجال أيضًا للأمل في أن المرء يمكن أن يفهم المجتمع الأكبر من خلال وضع أنواع مختلفة من المجتمعات المحلية جنبًا إلى جنب. (ومع ذلك، في وقت متأخر من عام 1973، كان أنتوني ليدز قد انتقل إلى القول إنه «حتى لو كان لدينا دراسات نموذجية، واحدة من كل فئة من فئات المجتمع في مجموع المجتمع ككل، ما زلنا لا نملك وصفًا للمجتمع الأكبر»[48]. وأصبحت المشكلة المركزية هي كيفية فهم العلاقات بين المستويات، الجماعات، والمؤسسات داخل المجتمع المركب. وعادة ما كان يتم تصور هذه المشكلة باعتبارها رابطة من الروابط، بين المستويين المحلي والوطني، على سبيل المثال. وركز عدد من الباحثين على الوسطاء، أو سماسرة الثقافة، الذين قاموا بحراسة «نقاط الاتصال المصيرية... التي تربط النظام المحلي بما هو

(47) C. M. Arensberg, «The Old World Peoples: The Place of European Cultures in World Ethnography,» *Anthropological Quarterly*, vol. 36 (1963).

(48) A. Leeds, «Locality Power in Relation to Supralocal Power Institutions,» in: *Urban Anthropology*, ed. by A. Southall (New York: Oxford University Press, 1973), p. 18.

أكبر»[49] والذين قاموا بمفاوضة نقاط الاتصال تلك. كان هناك اهتمام خاص بمحاباة الأقارب، أو بالمحسوبية، كآلية لصنع مثل هذه الروابط. في نهج آخر لهذه المشكلة، اهتم بعض العلماء بالطرق الرمزية حيث تمكنت الأمم من التجانس الداخلي. كانت جميع هذه الدراسات تبحث في «ما وراء المجتمع» لفترة طويلة قبل أن يصبح ذلك شعارًا للنقد يلوّح به الجيل التالي مهددًا.

التحديث ونقد التحديث

أثرت الحرب الباردة عميقًا في العلوم الاجتماعية في هذه الفترة، كما فعل ظهور دول جديدة بعد الاستقلال. توسعت برامج دراسات المناطق داخل الجامعات، في معاهد البحوث ومراكز البحث، وفي مؤسسات المبادرات. على الرغم من هيمنة العلوم السياسية، خلقت هذه البرامج فضاء لعلماء الأنثروبولوجيا لمواصلة العمل الميداني على المستوى المحلي، وتوسيع النطاق الجغرافي للتخصص إلى حد كبير في مناطق الحضارات القديمة. قامت الاهتمامات الاستراتيجية نفسها التي أسفرت عن تمويل البحوث بانتقاء المناطق التي لها الأولوية، مع انحراف ناشئ نحو المناطق المفضلة.

هيمنت نظرية التحديث على هذا العمل. في إحياء لمذهب التطور الخطي (unilineal) المندمج مع التقليد السوسيولوجي للأنواع القطبية، طرحت نظرية التحديث معارضة بين المجتمعات التقليدية والحديثة، وتوقع أن ما هو تقليدي سيتحول حتمًا إلى ما هو حديث. كان تركيز البحوث على الأحوال في أماكن مختلفة ساعدت أو عوّقت ذلك التقدم. وأصبح هذا المنهج عملة مشتركة في مناقشات السياسة العامة، حيث دفع بها علماء السياسة لتصبح أكثر تأثيرًا في ذلك الوقت.

وظّف العديد من علماء الأنثروبولوجيا نموذج التحديث في خلال خمسينيات وستينيات القرن الماضي. وأصبح محور عمل ريدفيلد في وقت

---

(49) E. R. Wolf, «Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico,» *American Anthropologist*, vol. 58 (1956).

لاحق، الذي تحول بشكل متزايد من دراسة القوم في القرى نحو دراسة الحضارات. بتوجيه منه وبالتعاون مع الفيلسوف ميلتون سينغر (Milton Singer)، المتخصص في دراسة الهند، أصبحت جامعة شيكاغو مركزًا للدراسات المقارنة بين الحضارات: الصينية، الإسلامية، الهندية، وغيرها. تمثلت مصلحة ريدفيلد هنا، كما كانت من البداية، في مجال الاتصال. وجسد مفهومه عن «التنظيم الاجتماعي للتقليد» نهجه. اعتبر الحضارات وكأن لها نظامين ثقافيين يتمثلان في «تراث عظيم لنخبة مفكرة صغيرة»، بمعنى، المتخصصين، و«تراث العامة غير المتبصرة كما هو الحال في القرى»[50]. تصور المفهوم تدفق في اتجاهين للاتصال: عملية كونية يتم بموجبها تضخيم التقاليد الصغيرة لتصبح عناصر في التقليد الكبير، وعملية الضيق في التفكير من خلال تكييف التقليد الصغير وإعادة تشكيل أنماط من التقليد الكبير. وببقاء هذه الفكرة منتجة لفترة من الوقت، ظل نهج ريدفيلد حبيس التصنيفات الثنائية: النظام الخلقي والنظام التقني، العامة والنخبة، التقاليد والحداثة.

تحول ستيوارد أيضًا إلى الاهتمام بالحضارات في السنوات الأخيرة من حياته، عندما كان في ولاية إيلينوي في خمسينيات القرن الماضي؛ إذ قام بتنظيم مشروع مقارنة عن «التغيير المعاصر في المجتمعات التقليدية» الذي أدرج شكلًا غير تاريخي لنظرية التحديث[51]. بحلول ذلك الوقت، غادره طلابه السابقون، بعض منهم انضم إليه في ولاية إيلينوي لفترة كزملاء في البحث نظريًا، وليصبحوا منتقديه لكن باحترام.

كان هؤلاء النقاد من بين العديد من علماء الأنثروبولوجيا الذين كانت نظرية التحديث لعنة بالنسبة إليهم. رأوا أنها تشوه الحقائق على أرض الواقع وتقوم باستبدال أيديولوجية التقدم والحداثة للبحث عن مختلف عمليات التغيير. كانوا أيضًا قلقين جدًا حول الآثار المترتبة على السياسة التي تنتهجها، ولا سيما في

---

(50) R. Redfield, *Peasant Society and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1956), pp. 41-42.

(51) J. H. Steward, ed., *Contemporary Change in Traditional Societies*, 3 vols. (Urbana: University of Illinois Press, 1967).

الطريقة التي تنظر من خلالها برامج التخلف والتنمية في العالم الثالث. وبالتالي، قدم قدرًا كبيرًا من العمل الأنثروبولوجي بخصوص المجتمعات المركّبة في ذلك الوقت، قدم انتقادات لمقاربات التحديث واقترح تحليلات بديلة.

أقدّم مثالًا من النقاش حول «مذهب المحاباة الأسرية غير الخلقي». وفي عام 1958 نشر إدوارد بانفيلد دراسة مجتمعية محلية لبلدة بجنوب إيطاليا، بعنوان **الأساس الخلقي لمجتمع متخلف**. وصف الشعب باعتباره مقاومًا للتعاون، يكره الانضمام للهيئات الرسمية بشدة، غير راغب في الانخراط في النشاط السياسي من أجل الصالح العام، وبشكل عام يخدم مصالحه الذاتية، وقصير النظر. ولشرح لماذا لم يتمكن جنوبيو إيطاليا هؤلاء من تعديل سلوكهم ودخول العالم الحديث، اقترح أنه تمت إعاقتهم بسبب قيم كانت لها سلطتها عليهم: «تضخيم قيمة الأمور المادية، إعطاء ميزة للأسرة النووية على المدى القصير؛ وافتراض أن الجميع سيفعل الأمر نفسه»[52]. أما أن المونتانيزيين كانوا «سجناء» لهذه الروح، فإن هذا، كما قال بانفيلد، كان «عائقًا أساسًا أمام تقدمهم الاقتصادي وتقدمهم في مجالات أخرى»[53]، وأي جهود للإصلاح يجب أن تستهدف الروح الموجهة لتصرفات الناس.

توافق العديد من علماء الأنثروبولوجيا وغيرهم مع الاعتراضات، على أساس كلٍّ من أوجه القصور الوصفية والمغالطات التحليلية في حساب بانفيلد. وكانت استجابتي الخاصة الاعتراف بذلك، على الرغم من التشوهات، كما وصف مذهب محاباة الأسرة غير الخلقي بعض الحقائق البارزة في المجتمعات الريفية في جنوب إيطاليا؛ كانت قراءة من الناحية الخلقية لميزات التنظيم الاجتماعي. كانت المشكلة، كما رأيتها، والذي اتخذها بانفيلد كسبب أو تفسير للسلوك. اتجه تحليلي بالأحرى إلى النظام الزراعي في المنطقة، وهو ما اعتبرته أساس الأنماط الاجتماعية، وبالتالي، القيم التي لخصها بانفيلد بمذهب المحاباة الأسرية غير الخلقي. وبالتالي، ستقوم الوصفة من أجل التغيير بإصلاح النظام الزراعي

---

(52) E. C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society* (Glencoe: Free Press, 1958), p. 85.

(53) المصدر نفسه، ص 163.

والأحوال المرتبطة به: لم يكن جنوبيو إيطاليا سجناء أفكار توجّه سلوكهم وإنما كانوا سجناء بعض الحقائق الموضوعية[54].

كان للاضطرابات السياسية في ستينيات القرن الماضي في الولايات المتحدة الأميركية - وخصوصًا حرب فيتنام، التي هيمنت على الوعي الوطني لمدة عشر سنوات بعد عام 1964 - آثار عميقة على الأنثروبولوجيا. ومع ذلك، لم تكن هذه الاضطرابات واضحة على الفور، ولم تصل إلى كل ركن من أركان التخصص. وبالنسبة إلى الباحثين في الدراسات الفلاحية، لفت الانتباه تأثير الحرب والثورة على القطاعات الريفية للمجتمعات المعنية والتزام الفلاحين أنفسهم بشكل متزايد الانخراط في الحركات السياسية حتمًا استدعى الاهتمام بقضايا السياسة الفلاحية. كانت واحدة من الدراسات الكاملة الأولى لهذه القضايا ثمرة مباشرة للاحتجاجات المناهضة للحرب؛ إذ كتب وولف ورقة مختصرة بشأن فيتنام للتدريس في جامعة ميشيغن. أدى هذا إلى إجراء مقارنة لدور الفلاحين في الثورات في ستة بلدان - المكسيك، روسيا، الصين، الجزائر، وكوبا، وكذلك فيتنام - التي نشرت تحت عنوان **حروب الفلاحين في القرن العشرين**[55]. أصبح احتجاج الفلاحين والثورة موضع تركيز لدى كثير من الباحثين؛ وتم تحفيز هذا الاهتمام بسبب البروز المتزايد للمناهج الماركسية في مجال العلوم الاجتماعية بعد عام 1970.

بحلول أواخر الستينيات، أصبح علماء الأنثروبولوجيا حاسمين بشأن نموذج دولة المجتمع المحلي، بمعنى، تفصيل مقاربة «المجتمعات المركّبة»، وكانوا يبحثون عن سبل تسعى لفهم البنى الاجتماعية التي تتجاوز حدود المجتمع المحلي. وجد بعضهم بديلًا في تحليل المناطق، وركز بحوثه على النخب الإقليمية التي شكلت شبكاتها أو تحالفاتها تفاعلًا لمناطقها وشكلت مواقفها داخل المصفوفات الوطنية والدولية تغيرًا اقتصاديًا وسياسيًا في المنطقة. فعلى سبيل المثال، قام بيتر وجين شنايدر وإدوارد هانسن[56] بتقديم مفهوم لأنواع مختلفة من

---

(54) S. Silverman, «Agricultural Organization, Social Structure, and Values in Italy: Amoral Familism Reconsidered,» *American Anthropologist*, vol. 70 (1968).

(55) E. R. Wolf, *Peasant Wars of the Twentieth Century* (New York: Harper & Row, 1969).

(56) P. Schneider, J. Schneider and E. Hansen, «Modernization and Development: The Role of =

النخب: النخب التابعة ونخب التنمية. بوضع تمييز بين التحديث والتنمية، أظهروا كيف أن صقلية الغربية شهدت التحديث لا التنمية؛ وفيها كاتالونيا، في المقابل، اتبعت مسارًا في اتجاه التنمية والتي اختصرت في معارضة الدولة الإسبانية، مما أدى بها، من بين أمور أخرى، إلى ظهور القومية الكاتالونية.

نشأت مقاربة مختلفة لتحليل الإقليمية في الستينيات مع عمل الأنثروبولوجي وليام سكينر، الذي طور نموذجًا لأنظمة التسوية الإقليمية في الصين التقليدية وتتبع نتائجها الطبيعية في أنماط السوق والبنية الاجتماعية(57). وبتوظيف نظرية مركزية المكان المأخوذة عن الجغرافيا الاقتصادية، وقام بتحليل توزّع المستوطنات في المنطقة - مكانيًا، على أنها تسلسل هرمي للمستوطنات من أنواع مختلفة، وعلى أساس نظام اقتصادي واجتماعي. اعتمدت تلميذته كارول سميث على نهجه في دراسة لها لنظام التسويق في غواتيمالا. ونظمت في عام 1973 مؤتمرًا مهمًا ضم عددًا من علماء الأنثروبولوجيا للعمل في المنطقة من أجل تحليل النظم الاقتصادية والاجتماعية في مناطق مختلفة من العالم، وكان القاسم المشترك هو استخدامها لنظرية الموقع. أدى المجلدان المنتَجان إلى بروز استراتيجيا لدراسة المجتمعات المركّبة كانت مؤثرة في كل من الأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الآثار(58).

بينما كان علماء الأنثروبولوجيا ينتقدون نظرية التحديث انطلاقًا من مجموعة متنوعة من وجهات النظر، جاء بديل رئيس من خارج الأنثروبولوجيا، من الاقتصادي أندريه غوندر فرانك. كان لأفكاره مواد تشكل منها مواد أخرى في الأدبيات الماركسية في وقت سابق وفي كتابات غونار ميردال (Gunnar Myrdal) وبعض اقتصاديي التنمية في أميركا اللاتينية، ولكن كان من خلال فرانك أساس حيث دخلت النظرية التبعية الأنثروبولوجيا. ومع مفهومه لـ «تطوير التخلف» جادل فرانك بأن ليس هناك تسلسل خطي من التخلف إلى التنمية، وبدلًا من

Regional Elites and Non-Corporate Groups in the European Mediterranean,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 14 (1972). =

(57) G. W. Skinner, «Marketing and Social Structure in Rural China,» *Journal of Asian Studies*, vol. 24 (1964-1965).

(58) C. A. Smith, *Regional Analysis*, 2 vols (New York: Academic Press, 1976).

ذلك، فقد كانت هذه هي الوجه المقابل لنفس العملة، مظاهر التناقضات الداخلية للرأسمالية(59). حول انتشار الرأسمالية في المناطق النائية إلى مراكز تابعة تعتمد على المراكز الحضرية التي من خلال استغلال الموارد المادية والبشرية لمراكزها التابعة، دفع تنميتها الخاصة إلى نشوء التخلف. وبإيلاء الاهتمام بنظرية التبعية للعلاقات غير المتكافئة بين المناطق، كان لعلماء الأنثروبولوجيا غطاء واق من المفاهيم الجديدة للتفكير حول كيف شيدت مجالات اهتماماتها الإثنوغرافية: من بين تلك المفاهيم كان علاقات المراكز بالأطراف والمقاطعات المحاطة بأراض أجنبية، الاستعمار الداخلي، والتنمية غير المتكافئة.

بالنظر إلى التبعية من حيث العمليات التي أشركت المناطق المتباينة والمتباعدة بشكل واسع، فقد نقلت علماء الأنثروبولوجيا نحو التفكير على الصعيد العالمي، لم يعد مجرد الإشارة إلى الثقافات المتعددة من مختلف أنحاء العالم، والتي كانت دائمًا جزءًا من وجهة نظرها المقارنة، ولكن الآن من حيث التفاعل المباشر وغير المباشر، التبادل، والاستغلال. فبالنسبة إلى علماء أنثروبولوجيا المجتمعات المركّبة، جعلت ترجمة كتاب فرنان بروديل العظيمة **البحر الأبيض المتوسط وعالمه في عصر فيليب الثاني**(60) نموذجًا قويًا. حتى أكثر تأثيرًا، مع ذلك، كانت مقدمة إيمانويل فالرشتاين لمفهوم النظام العالمي، مع نشر **النظام العالمي الحديث**(61)، المجلد الأول من عمل يقع في أربعة أجزاء.

فرّق فالرشتاين، المتخصص في علم الاجتماع التاريخي، بين الاقتصاد العالمي والنظام العالمي. ورأى أن الأصل في القرن السادس عشر للاقتصاد العالمي الأوروبي أنه تميّز بالسوق العالمية والتقسيم العالمي للعمل. ثم تتبع تحوله، في ظل الرأسمالية الصناعية، داخل نظام اجتماعي واقتصادي عالمي «حديث». كان تمييزه الأساس في هذا النظام العالمي بين البلدان الأساسية والمحيط. تبنى علماء الأنثروبولوجيا بسهولة لغة النظام العالمي ونظريات التبعية،

---

(59) A. G. Frank: «The Development of Underdevelopment,» *Monthly Review* (September 1966), and *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (New York: Monthly Review Press, 1967).

(60) F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (New York: Harper & Row, 1972).

(61) I. Wallerstein, *The Modern World-System* (New York: Academic Press, 1974).

ولكن كثيرين وجدوا أن فالرشتاين وفرانك يمثلان إشكالية باعتبار أنهما كانا غير دقيقين لأن معالجتهما للأطراف، أو لمناطق البلدان التابعة، لم تجدد دعمًا كافيًا في الواقع الإثنوغرافي المتنوع.

الأنثروبولوجيا الحضرية والإثنية

احتلت الأنثروبولوجيا الحضرية حيزها الخاص خلال فترة ما بعد الحرب. فقد كانت المدن على جدول أعمال الأنثروبولوجيا الأميركية في وقت مبكر منذ مقابلة ريدفيلد المجتمع الحضري بالمجتمع الشعبي ومتصله الشعبي - الحضري. وقدمت انتقادات هذه المفاهيم وجهات نظر متنوعة من المدن، على الرغم من البحث الميداني المحدود فحسب. ومع تعريف الفلاحين نسبة إلى المدينة، أو بأنها «جزء من مجتمعات ذات ثقافات جزئية» (كما قال كروبر)، تحول الاهتمام أيضًا إلى ما هو حضري وإلى صفوة المجتمع ككل أو الثقافة.

تألفت الأنثروبولوجيا الحضرية في سنواتها الأولى من شقين: دراسات في المدن ودراسات المدن. انطلقت الأولى من فرضية أن الأنثروبولوجيا تتلاءم بشكل أفضل مع دراسة المجموعات وجهًا لوجه؛ استطاع الأنثروبولوجي مقاربة كيان مركّب كبير مثل مدينة من خلال التركيز على حي، ومجموعة مهنية، وجمعية تطوعية، أو بعض الأجزاء الأخرى. وأجري هذا النوع من البحث الميداني في الولايات المتحدة وحول العالم. وفي مدن العالم الثالث، كان المهاجرون من المناطق الريفية يشكلون أهمية خاصة، كانت مقاربة «الفلاحين في المدن». وكان المفهوم الرئيس عملية التحضر في مقابل الحضرية، يدين هذا البحث بالكثير إلى تأثير أنثروبولوجيي مانشستر الذين يعملون في المدن الأفريقية، والذين قدموا أساليب جديدة للوصول إلى ما وراء حدود الملاحظة بالمشاركة، كالتحليل الشبكي.

في الولايات المتحدة، في خلال إدارة الرئيس جونسون، «جلبت الحرب على الفقر» علماء الأنثروبولوجيا إلى الساحة العامة باعتبار أن «ثقافة الفقر» كان يتذرع بها بعضهم وانتقدها آخرون. قام بتقديم هذا المفهوم أوسكار لويس الذي توصل إليه من خلال دراساته للأسر في مكسيكو سيتي وسان خوان، ومدينة

نيويورك[62]. اعترف منتقدوه أن بعض الأنماط التي وصفها كانت في الواقع استراتيجيات تكيفية للفقراء، لكنهم جادلوا أنه باستخدام الثقافة على أساس شرح للفقر يعتبر خطًا انطلاقًا من أسس نظرية ومعادية للسياسة العامة الجيدة[63].

بحلول ذلك الوقت، شنت انتقادات من «أنثروبولوجيا شوارع المدينة» هذه[64]، أو لـ «المجالات غير الحضرية»[65]، وتمنى العديد أن أنثروبولوجيا التحضر ستؤتي ثمارها. ما أشرت إليه من قبل على أنه الشطر الثاني من الأنثروبولوجيا الحضرية، ودراسات المدن، كان سابقة في دراسات المجتمع المحلي في سنوات الثلاثينيات، التي سعت إلى فهم المستوطنات، بما في ذلك (على الأقل نظريًا) الكبيرة منها، كوحدات كاملة. كان لها أيضًا قوة دفع من علم آثار ما بعد الحرب التي اتخذت نهج توجيه المشكل إلى الحضارات الحضرية في وقت مبكر. اهتم علماء الآثار بأصل الدولة، و«الثورة الحضرية»، وطبيعة المدن في مناطق التنمية الأصلية للحضارة في الشرق الأدنى، أميركا ما قبل كولومبوس، الهند، والصين. ولكن لم يتم إدماج النتائج التي توصلوا إليها في إحياء مذهب التطور في الأنثروبولوجيا الثقافية؛ بل قاموا بتحفيز الاهتمام النظري بالحضرية، وفي تنوع الأشكال الحضرية. وأجاب عدد من علماء الأنثروبولوجيا والمؤرخين والجغرافيين جنبًا إلى جنب، الدعوة للدراسات الحضرية التوليفية والتي «تتعامل مع المدينة نفسها» التي ترسم هيكل مدن كاملة وتتبع علاقتها مع السمات الاجتماعية الأوسع[66]. جاء هذا العمل في الأغلب من باحثين يقومون بالبحث في المدن غير الغربية، وكانت هذه البحوث تعتمد عنصر مقارن قوي.

---

(62) O. Lewis, *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty* (New York: Basic Books, 1959); *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty* (New York: Random House, 1966b), and «The Culture of Poverty,» *Scientific American*, vol. 215 (1966a).

(63) C. A. Valentine, *Culture and Poverty: Critique and Counter-Proposals* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), and E. B. Leacock, ed., *The Culture of Poverty: A Critique* (New York: Simon and Schuster, 1971).

(64) R. G. Fox, «Rationale and Romance in Urban Anthropology,» *Urban Anthropology*, vol. 1 (1972).

(65) A. Leeds, *Cities, Classes, and the Social Order* (Ithaca: Cornell University Press, 1976).

(66) المصدر نفسه.

تسارع البحث في فرعي الأنثروبولوجيا الحضرية في خلال الستينيات، بحيث إن مع حلول أواخر العقد، كان بيتر غوتكند قادرًا على جمع ببليوغرافيا لما يقرب من ألف منشورة وبحث في الميدان(67). في السنوات اللاحقة، أصبح علماء الأنثروبولوجيا وبشكل روتيني يقومون بالعمل في المدن وعنها، وكما كان ينظر وبشكل متزايد في الظواهر الحضرية باعتبارها مرتبطة بالعمليات الوطنية والعالمية، تم استيعاب الأنثروبولوجيا الحضرية في اهتمامات محددة على نطاق أوسع. داخل الجمعية الأنثروبولوجية الأميركية، فعلى سبيل المثال، أعيدت تسمية القسم الذي يتناول الأنثروبولوجيا الحضرية إلى تسمية الأنثروبولوجيا الحضرية والقومية والعابرة للقوميات والكونية.

ازدهرت الدراسات الإثنية في الأنثروبولوجيا الأميركية في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، وهي فترة وصفها بعضهم بفترة أ.ب. أي After Barth – «بعد بارث»)؛ ففي الولايات المتحدة كان لعلماء الأنثروبولوجيا ردة فعل ضد التقليد الطويل الأمد لدراسة المجموعة الإثنية في علم الاجتماع، والتي تميل لمعاملة هذه المجموعات باعتبارها مجموعات بوضوح على أنها مميزة بوساطة سمات محددة، التي تتألف ديناميتها الرئيسة في أن تصبح إما أشبه بالمجتمع المهيمن (وجهة النظر الاستيعابية) أو بشكل كبير يشبهون أنفسهم (وجهة النظر الانفصالية). كان هناك أيضًا مفهوم المجتمع الجامع، الذي ظهر في الأنثروبولوجيا في خلال الخمسينيات لوصف تعدد الجماعات الثقافية التي تعايشت داخل المجتمعات القومية، على سبيل المثال، جزر الهند الغربية وإندونيسيا. ما قدمه فريدريك بارث الذي ركز في كتابه على «الحدود الإثنية التي تحدد المجموعة، وليس الأشياء الثقافية التي ترافقها»(68) عبارة عن مجموعة جديدة من الأسئلة في الوقت الذي أثبتت العديد من الأسئلة القديمة أنها ليست ذات صلة.

---

(67) P. C. W. Gutkind, «Bibliography of Urban Anthropology,» in: *Urban Anthropology: Cross-Cultural Studies of Urbanization*, ed. by A. Southall (New York: Oxford University Press, 1973).

(68) F. Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference: (Results of a Symposium Held at the University of Bergen, 23rd to 26th February 1967)* (Bergen: Universitetsforlaget, 1969), p. 15.

وظّف العمل المبكر حول «الإثنية الجديدة»، في جزئه الأكبر، لغة علم البيئة. كانت المفاهيم الأساسية استراتيجيا تكييفية، التنافس على الموارد، البيئة الملائمة، وما شابه ذلك. وفي هذا الإطار هناك مدارس، فالمدرسة الأولى أخذت الفرد بوصفه نقطة مرجعية واعتمدت نوعًا من الاقتصاد الرسمي الوطني[69]. تلاعب الأفراد بالهوية العرقية باعتبارها استراتيجيا في السعي لتحقيق مصالحهم. ورسمت التحليلات حول مفاهيم الاختيار، المساومة، التكتيكات، الاستخدام الانتقائي للفئات، صناعة القرار، تحديد الحدود، ومفاهيم أخرى تشير إلى عمليات وضع استراتيجيات القرار. تمثل الافتراض الأساسي في أن الهوية اختيرت اختيارًا حرًا.

أما المدرسة الثانية، فقد بدأت مع نظام أكبر متعدد الإثنية (منطقة، أمة، أو «مجتمع كلي») وانتقل من هناك إلى كيانات إثنية داخله[70]. في هذا النهج كان ينظر إلى المجموعة السكانية الإثنية على أنها تنافس على الموارد من جميع الأنواع، مادية أو غير مادية، تقوم بتوظيف صناع الهوية بصورة استراتيجية، مثل الأفراد بحسب النسخة الأولى. في هذه العملية، جرى رسم وإعادة رسم الحدود الإثنية، الصراع بين الإثنيات (وهي دائمًا موجودة، إذا لم تكن كامنة) وكثيرًا ما تندلع، والنظام ككل كان طبقيًا لا محالة. وكانت هناك قضية لم تحل بعد في هذا العمل تتمثل في العلاقة بين الطبقة والإثنية. جادل ليو ديسبريس (Leo Despres) في أن الطبقة لم تكن نفس الشيء مثل الإثنية، إلا أن الاثنين كانا يمثلان الأنظمة المتشابكة للتقسيم الطبقي[71]. ما زالت طبيعة ذلك التشابك تشكل مشكلة بالنسبة إلينا.

في السنوات اللاحقة، أصبحت أولى المدرستين سائدة: الإثنية باعتبارها استراتيجيا فردية. اندمجت الدراسات الإثنية إلى حد كبير مع الفائدة السائدة بشكل متزايد في الهوية الأنثروبولوجية الأميركية. كان النهج النظري الرئيس في

---

(69) J. W. Bennett, ed., *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology : 1973 Proceedings of the American Ethnological Society* (St. Paul, Minn.: West Publishing, 1975).

(70) L. A. Despres, ed., *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies* (The Hague: Mouton, 1975).

(71) المصدر نفسه، ص 204.

هذا العمل عبارة عن نوع من البنائية التي تحتفظ بمقدمات بحث سليمة إلى حد ما، تركز على الفرد وانتقائية للبحوث الإثنية السابقة. وبالتالي عبر المشكل عادة على كيف يبني الناس [أي بناء هوياتهم كأفراد] بناء هوياتهم على أساس [ملء تسمية إثنية معينة]. وفي نفس الوقت، حلت سياسات الهوية محل السياسة الطبقية في العديد من المناطق من المجتمعات المعقدة، حيث عمل علماء أنثروبولوجيا المجتمعات المركّبة، أو كما يدعي بعض المحللين السياسيين. وقع التحليل الطبقي في أوقات صعبة في حين أن العمل على تمثيل وبناء الهويات السياسية الأخرى والإثنية تقدمت على قدم وساق.

ليس كل من يؤيد هذا الاتجاه، بطبيعة الحال، أو تقبل فكرة أن المعركة قد حسمت. في الواقع، في خلال سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي، إذ تباينت مواقف علماء الأنثروبولوجيا من كل الجوانب في ما يخص التقسيمات النظرية العديدة، هذه من بين أخرى، بشكل أبعد وتطورت مناقشات أكثر إثارة للخلاف.

الفصل الرابع

تمردات وإعادة اختراعات

كان لاضطرابات ستينيات القرن العشرين السياسية تأثير على الأنثروبولوجيا الأميركية. فبعد عام 1970 كانت هناك دعوات لإعادة اختراع الأنثروبولوجيا، لكن كان هناك اختلاف حول كيف ينبغي أن يتم ذلك، وظهرت صيغتان لهذا الاختراع. واستمر الانقسام المبكر ما بين ماديين وذهنيين، لكن الانقسام أخذ الآن شكلًا اقتصاديًّا سياسيًّا في مقابل أنثروبولوجيا تفسيرية، وارتفعت الأخيرة لتصبح نوعًا من النزعة الإنسانية النصوصية. والتباين قد يبدو في المعنى المختلف المتصل بمفرد نقدي. فلقد ادعى كل من الطرفين أن اللقب يخصه: فمن ناحية كان النقد المشار إليه سياسيًا ومن ناحية أخرى كان أدبيًا. وفي خلال سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، نما الجانبان بشكل عدائي بعضهما لبعض، لكن، ما كان أي من الجانبين ذا توجه خالص نقي (monolithic)، فكل واحد منهما غطى مدى من المواقف النظرية والسياسية، وكل طرف منهما أخذ موقفًا مرَّ بتغيرات عبر مسار تلك العقود.

لفهم ما حدث بعد عام 1970 نحتاج إلى أن نستدعي ستينيات القرن العشرين. فلقد كانت السنوات المبكرة لذلك العقد قد رأت حركة الحريات المدنية. وبحلول عام 1965 كان كلٌّ من حرب فيتنام والاحتجاجات المناهضة لهذه الحرب قد انتقلت إلى مرحلة متقدمة. وفي عام 1968، العام السياسي بامتياز للأكاديميين في العالم برمته، صُدمت الولايات المتحدة باغتيال مارتن لوثر كينغ، وعودة العنف إلى حركة الحريات المدنية، واغتيال روبرت كينيدي، واعتراف الرئيس جونسون

بالهزيمة أمام ضغوط المتظاهرين ضد الحرب والثورات الطلابية واحتلال مباني الحرم الجامعي. وفي مؤتمر الحزب الديمقراطي في شيكاغو، حيث كانت هناك صدامات عنف مع البوليس المحلي، انفجرت وازدهرت ثقافة الشباب الجديدة وأمور أخرى. بالنسبة إلى علماء الأنثروبولوجيا كان قضية كاميلوت (Camelot affair) تشكل ذاكرة متأخرة وشبحًا للبحوث السرية التي ستزداد بروزًا وبشكل سريع في سياق جنوب شرق آسيا.

كانت كل هذه الحوادث موضع نقاش داخل إطار الأنثروبولوجيا في الصراعات داخل الأقسام العلمية وفي النشرات والمجلات وفي الاجتماعات السنوية للجمعية الأميركية للأنثروبولوجيا (AAA) وفي الجمعيات الاختصاصية، حيث كانت تناقش قرارات بخصوص الحوادث السياسية بشكل ساخن حتى ساعات متأخرة من الليل. ولقد انتشرت هذه المجادلات حول التفاعل الفكري والاجتماعي بين الزملاء، وكان وقت إصدار آراء عاطفية ومشاعر قاسية. وكانت الانقسامات حول هذه القضايا تسير في اتجاهات مختلفة، لكن كان تحتها جميعًا يجري السؤال الأساس حول طبيعة الأنثروبولوجيا كحقل علمي. هل - ينبغي أن يكون - علمًا صارمًا ومشروعًا علميًا بحيث تكون التدخلات السياسية هي توجه بعض الأنثروبولوجيين بصفتهم أفرادًا لا يمثلون إلا أنفسهم، أم هل كان ملائمًا، بل وحتى ضروريًا أن تتناول الأنثروبولوجيا الاهتمامات السياسية، إذ يفترض أن لها خبرة خاصة أو اهتمامًا شرعيًا عندما عندما يكون الناس الذين يقوم علماء الأنثروبولوجيا بدراستهم يدخلون في سياق هذه الاهتمامات السياسية؟ ومن منظور آخر، كان صراعًا بين المدافعين عن السلطة التقليدية وبين متحديها.

إجابات الماديين

كان الماديون هم أول من استمع إليهم، مع نشر كتاب **إعادة اختراع الأنثروبولوجيا** الذي قام بتحريره ديل هيمز[1]. وكان المساهمون في هذا الكتاب مجموعة متنوعة، لكنهم كانوا يشتركون في قاسم مشترك في رؤية الأنثروبولوجيا

(1) D. Hymes, ed., *Reinventing Anthropology* (New York: Random House, 1969).

باعتبار أنها، وبشكل لا يمكن تجنبه، «حقل علمي سياسي وخلقي»[2]. وعملية إعادة الاختراع هذه، ما كانت بأي حال برنامجًا موحّدًا، إذ إن كل واحد من الكتّاب تحدث عن مشكلات وقدم الحلول من زاويته الخاصة. وإذا ما أخذنا الأمر بمجمله، فإن المقالات التي بين دفتي الكتاب تناولت خمسة موضوعات: أولًا: بخصوص الموضوعات التي يجب الاهتمام بها، فبالنسبة إلى الأنثروبولوجيا، عليها أن تتناول مشكلات العالم المعاصر؛ ثانيًا: في ما يتعلق بالمسؤولية، حيث كان الأمر يتعلق بالمحاسبة الشخصية، فالأنثروبولوجيين محاسبون على تصرفاتهم المهنية وعلى مسؤوليتهم الاجتماعية المرتبطة بالحقل العلمي نفسه؛ ثالثًا: في ما يتعلق بدراسة ثقافات القوة، بما في ذلك كلٌّ من المؤسسات المهيمنة على مجتمعنا والعمليات الواسعة من مثل الإمبريالية؛ رابعًا: بخصوص الاهتمام بالتجربة الإنسانية، بما في ذلك الأبعاد التجريبية للممارسة الأنثروبولوجية؛ خامسًا: بخصوص التأمل، أي بخصوص فهم أن تكون التقاليد الأنثروبولوجية قائمة سياقيًا وتتوسط ثقافيًا (وهذا التأمل، كان قد ألهم بسبب وجود تنوع في الماركسية، ما كان هو نفس الصيغة المكتشفة التي قام بها الإثنوغرافيون الذين تقوم دراساتهم على أساس حواري بعد عقد من الزمن لاحقًا).

تعكس عيّنة الأوراق المنشورة في كتاب **إعادة اختراع الأنثروبولوجيا** الاهتمامات في ذلك الوقت. وكان جيرالد بيرمان قد وصف حيرة العديد من الأنثروبولوجيين، بمن في ذلك التلاميذ، بأنها كانت ناتجة عن «عقم النزعة العلمية للأنثروبولوجيا» التي قادت إلى إخفاقها في مواجهة القضايا الإنسانية. ولقد ميز كورت وولف (Kurt Wolff) بين نوعين من الأنثروبولوجيا الراديكالية، الراديكالي الإنساني والراديكالي السياسي. وتحدث كل من وليم وِليس الابن وجون سنرويد عن النزعة العنصرية الظاهرة أو الضمنية للأنثروبولوجيا وتجاهلها أو تشويهها لثقافات الأميركيين الأفارقة. واقترحت مينا ديفيز قيام تحليلات أنثروبولوجية للإمبريالية تأخذ في اعتبارها ليس ما هو اقتصادي فحسب، بل الإمبريالية الثقافية أيضًا. وحلل ريتشارد كليمر حركات المقاومة بين الهنود الأميركيين، التي جادل

(2) المصدر نفسه، ص 48.

بأنها شوهت انطلاقًا من نظريات الالتفاف والتغير الثقافي. وتتبّع إريك وولف المراحل التاريخية في تطور الأنثروبولوجيا الأميركية بوصفها تأملات للأوضاع المجتمعية الرئيسة وجادل لمصلحة قيام معالجة أصلح لمعالجة موضوع السلطة. وحللت لورا نادر مطالبة الأنثروبولوجيين القيام ببحوث حول الأقسام الأكثر سلطة في المجتمع وناقشت كلًا من المميزات والمشكلات المنهجية في القيام بمثل هذه البحوث. أما ستانلي دياموند، فاعتمادًا على روسو وماركس، طالب بقيام منظور متجدد لدراسة الطبيعة البشرية يمكن أن يحصل نتيجة مواجهات مع الثقافات البدائية. أما بوب شولتِه (Bob Scholte)، فإنه طالَب الأنثروبولوجيا بأن تحول النقد إلى نفسها واقترح مقاربة «نقدية فينومونولوجية» في مقابل المقاربة ذات النزعة العلموية.

في معظم الحالات، لم تكن الرؤية التي قدمها المساهمون رفضًا راديكاليًا للتقاليد الأنثروبولوجية أو دعوة لبداية جديدة كليًا، فلقد كان هدفهم «المراجعة وليس الرفض والتفنيد». ومع ذلك بلغت حساسيات الوقت حدًّ أن العديد من المراجعات التي حظي بها الكتاب والاستجابات لذلك النقد، كانت ذات لهجة متطرفة. وربما كان اختيار إعادة اختراع في عنوان الكتاب (وكان ذلك في أيام قبل أن يصبح المصطلح واسع التداول) هو ما قدح زناد هذا النوع من ردة الفعل، أكثر من محتوى المقالات، التي ظهرت بأثر رجعي، أنها وديعة ومعقولة إلى حد ما.

لأن تركيزي هو حول الأنثروبولوجيا الأميركية، فإنني سألاحظ وبشكل عابر إجابات النقاد البريطانيين، الذين دانوا الكتاب بوصفه نوعًا من التعبير «الهيبي» (hippie) لعاطفة عدائية من دون أن يكون له رصيد فكري أو معرفي[3] أو أنه متطرف عقائديًا ومصاب بالبارانويا والنزعة الصوفية الغامضة، وهي حالة من أنواع تعقب وصيد الساحرات[4]. وجرى على صفحات مجلة **الأنثروبولوجي الأميركي** جدل قاس ومتطرف تفجر بين ديفيد كابلان وبعض المساهمين في الكتاب. وبحسب وجهة نظر كابلان، أنكرت «عملية إعادة الاختراع» إمكانية وجود أنثروبولوجيا

(3) M. Gluckman, «Report from the Field,» *New York Review of Books*, vol. 21, no. 19 (1974).

(4) E. Leach, «Anthropology Upside Down,» *New York Review of Books*, vol. 21, no. 5 (1974).

كحقل منتظم للبحث العلمي عن طريق رفض الموضوعية والحيادية الحرة للعلم، وعن طريق المطالبة بإلغاء المهنية والمؤسسية لهذا الحقل العلمي، ما سيجعل كل واحد يقيم «أنثروبولوجيته الخاصة به»[5]. وفي المقابل اتهم هيمز[6] ومساهمون آخرون في الكتاب كابلان بعدم فهم الموضوعية وكونه «غير جيد التأهيل لتقويم البدائل الراديكالية والجدلية بنزعة علمية تحليلية»[7]. عندما أدخل كابلان فكرة تذكّر بتهمة أن أعداء العلوم الاجتماعية إنما أرادوا «العودة إلى عصر أيديولوجي سابق يقوم على الحكمة النبوئية»[8]. لخص لاحقًا شولته رؤية الأنثروبولوجيين الراديكاليين من أمثاله: لقد كانوا نرجسيين متسامحين مع الذات ومعادين للمؤسسات لدرجة الذهاب إلى حد الفوضى وأنهم يكونون من أنصار اللاعقلانية اللودية (Luddites) غارقين في العاطفة والرفض[9].

كان لكتاب **إعادة اختراع الأنثروبولوجيا** مقابل في بريطانيا هو الكتاب المعنون **الأنثروبولوجيا ومواجهة الاستعمار** الذي حرره طلال أسد[10] والذي كان يحمل وجهة نظر نقدية مشابهة لتاريخ ومستقبل الأنثروبولوجيا. وفي فرنسا، في هذا الوقت كانت النظرية الماركسية قد أصبحت مسيطرة في الأنثروبولوجيا. وبينما كان هناك توجه ماركسي في الولايات المتحدة، فإنه كان يعرف بعد بالأنثروبولوجيا الماركسية. لهذا كانت وجهة النظر العامة لبريدجِت أولولين (Bridget O'loughlin) حول المقاربات الماركسية في الأنثروبولوجيا في الكتاب السنوي لعلم الأنثروبولوجيا الصادر عام 1975، قد أوردت الإشارة إلى الباحثين

(5) D. Kaplan, «The Anthropology of Authenticity: Everyman His Own Anthropologist,» *American Anthropologist*, vol. 76 (1974).

(6) D. Hymes, «Reinventing Anthropology: Response to Kaplan and Donald,» *American Anthropologist*, vol. 77 (1975).

(7) S. Diamond, B. Scholte and E. Wolf, «Anti-Kaplan: Defining the Marxist Tradition,» *American Anthropologist*, vol. 77 (1975), p. 87.

(8) D. Kaplan, «The Idea of Social Science and Its Enemies: A Rejoinder,» *American Anthropologist*, vol. 77 (1975), p. 880.

(9) B. Scholte, «Critical Anthropology since Its Reinvention,» in: *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*, ed. by J. S. Kahn and J. R. Llobera (London: Macmillan, 1981), p. 158.

(10) T. Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter* (Atlantic Heights, N.J.: Humanities Press, 1973).

الفرنسيين بشكل حصري تقريبًا. وكان موريس بلوخ قد حرر مجموعة مقالات في العام نفسه فيها مساهمتان لباحثين من أصول أميركية. كان الاثنان من المقيمين في أوروبا وهما جويل كاهن وجوناثان فريدمان. وساوى مسح بعد سنوات قليلة أعده كان وجوزيف لبورا (Joseph Llobera)[11] الأنثروبولوجيا الماركسية بالصيغ الفرنسية، والتي كان لها أتباع كثر في بريطانيا أيضًا. وكان الباحثون الماركسيون الجدد موضع اهتمام عظيم بالنسبة إلى الأنثروبولوجيين في طرفي المحيط الأطلسي، وأفادوا من العديد منهم وجاؤوا إلى ذكرهم واعتبروهم من زملائهم.

لقد اتخذ الأنثروبولوجيون الأميركيون مقاربة تلفيقية انتقائية من الماركسية. وبحسب أوصافهم لذواتهم، فإن أنثروبولوجيي فترة ما بعد الحرب، الذين اعتبروا أنفسهم يساريين، أشاروا إلى مصادر متنوعة من التأثير السياسي يتراوح على مدى نشاطات سياسية، ولكن مع ذلك كان الأمر كذلك جزئيًا بسبب المناخ العدائي للفترة المكارثية وجزئيًا بسبب أن المفاهيم الماركسية ما كانت قد ترجمت داخل أطر إثنوغرافية والأطر النظرية كان يعمل على أسسها الأنثروبولوجيون، إذ كانت الإحالات المباشرة على ماركس نادرة في البداية وحددت قلة من الأنثروبولوجيين الأميركيين هويّتها كماركسيين في ستينيات القرن العشرين. كان من الاستثناءات المشهورة كاثلين غوف (Kathleen Gough)، والتي وصفت هذا العلم بأنثروبولوجيا الإمبريالية العالمية[12] وكانت قد طُردت من أكثر من جامعة بسبب آرائها، وإلينور ليكوك، التي أدخلت إنغلز في الأنثروبولوجيا السياسية والنسوية[13].

كانت النزعة الراديكالية التي جربها العديد من الأنثروبولوجيين في خلال ستينيات القرن العشرين قد تزامنت مع ظهور مطبوعات جديدة بريطانية وأميركية معًا لباحثين اشتراكيين. وفي الوقت نفسه، كانت قد تُرجمت إلى الإنكليزية أعمال

---

(11) J. S. Kahn and J. R. Llobera, «Towards a New Marxism or a New Anthropology?» in: *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*, ed. by J. S. Kahn and J. R. (Llobera. London: Macmillan, 1981).

(12) K. Gough: «Anthropology: Child of Imperialism,» *Monthly Review*, vol. 19 (1968a), and «New Proposals for Anthropologists,» *Current Anthropology*, vol. 9 (1968b).

(13) E. B. Leacock, «Introduction and Notes,» in: F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property, and the State, in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan* (New York: International Publishers, 1972).

الماركسيين البنيويين الفرنسيين والعلماء الماركسيين الألمان والروس، بما في ذلك كتابات ماركس نفسه، وجاءت بهذه التيارات النظرية مباشرة إلى داخل الأنثروبولوجيا الأميركية. ومع تقدم سبعينيات القرن العشرين، ظهرت المفاهيم والإحالات الماركسية بشكل واسع التكرار. وكان ثلاثة من المساهمين لكتاب **إعادة اختراع الأنثروبولوجيا** وصفوا أنفسهم، في موقف مشترك عام 1975 بأنهم «علماء نقاد من داخل التقليد الماركسي، وأنهم منخرطون في... تحليل بنى الاستغلال السائدة»[14]. وأسس دياموند مجلة ماركسية هي **الأنثروبولوجيا الجدلية**، في المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي عام 1975 ونشر في الوقت نفسه تقريبًا كتابًا صنفه وولف في المقدمة بما يلي: يشكل «مقدمة لإثنولوجيا ماركسية». وفي كتاب **في البحث عن البدائي، نقد للحضارة**[15]. وضع شولته مقاربته الفينومونولوجية داخل الماركسية وكان وولف يعمل بالفعل انطلاقًا من مفاهيم ماركسية علنية في بحوث رائدة في كتابه المعنون **أوروبا والشعوب التي بلا تاريخ**[16]. ويمكننا الآن أن نجد أوراقًا ذات توجهات ماركسية في المجلات الأنثروبولوجية المعيارية. وأخذت الأدبيات الأنثروبولوجية بشكل متزايد تتعامل مع موضوعات اللامساواة والتمرد والسياسة النقدية. والعديد من أنثروبولوجيي هذا التوجه كانوا أيضًا ناشطين في مجلات ماركسية ومنظمات متعددة المداخل النظرية إضافة إلى علماء تاريخ وعلماء اجتماع وباحثين من مجالات أخرى.

لهذا تطور عدد من الماديين ليصبحوا ماركسيين في سبعينيات القرن العشرين، أو استخدموا كتلة من أفكار الماركسية. ولكن مع ذلك ما كانت هناك قط «مدرسة» لأنثروبولوجيا ماركسية في الولايات المتحدة. ربما كان الشيء الوحيد الذي ألهم الأنثروبولوجيين الماركسيين هو الاتفاق على رفض «الماركسية السوقية»، ورفض الحتمية التكنولوجية الفجة التي كانت تعزى إلى مارفن هاريس. وما برز

---

(14) Diamond, Scholte and Wolf, «Anti-Kaplan: Defining the Marxist Tradition,» p. 870.

(15) S. Diamond, *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization* (New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1974).

(16) E. R. Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley: University of California Press, 1982).

كان مفهومًا فضفاضًا للاقتصاد السياسي ركز على بنى القوة القائمة على علاقات الإنتاج. وأصبح هذا المفهوم مظلة لمدى واسع من المقاربات في الأنثروبولوجيا. إضافة إلى تأكيدهم على القوة وأسسها الاقتصادية وخصائص الاقتصاد السياسي الذي كان يشترك في منظور عولمي، ويشترك في اهتمام خاص في العلاقة بين عمليات واسعة المدى وأقاليم صغيرة محدودة، وباهتمام لدمج التاريخ. لهذا كانوا أكثر حيوية وانشغالًا بارتقاء نظرية النظام العالمي والمواءمة أو التصالح بين علماء الأنثروبولوجيا والمؤرخين في خلال سبعينيات القرن العشرين، كما نراها، على سبيل المثال، في حقل دراسات الفلاحين وفي مجلة مثل **الدراسات المقارنة في المجتمع والتاريخ**.

أصوات جديدة داخل الأكاديمية

وقعت تطورات أخرى في المشهد الأميركي في سبعينيات القرن العشرين في النظام القائم وساهمت في تسييس الأنثروبولوجيين. وكان في البدء بشكل كبير في الحركة النسائية، التي ولدت الأنثروبولوجيا النسوية وتركت بصمتها على من كانوا ليسوا نسويين. وكان من الأعمال المبكرة في هذا الاتجاه عام 1970 كتاب **نساء في الميدان** حررته بيجي غولد، وكان جزءًا من أدبيات صاعدة تتناول تقارير ذاتية للبحث الميداني الأنثروبولوجي. والكتاب عبارة عن مقالات سيرة ذاتية لاثني عشر أنثروبولوجية فصلن عملية البحث الميداني الذي خضن تجربته، مركزات على كيف أن الجندر أثرت في سلوكهن في أثناء قيامهن بالبحث الميداني وأنواع البيانات والتحليل التي قمن بإنتاجها. وكانت هناك مساهمة أنثوية أولية قامت به ليكوك في مقدمتها لطبعة جديدة من كتاب إنغلز **أصول الأسرة والملكية الخاصة والدولة**[17] والذي أكدت فيها على السؤال المحوري لإخضاع النساء وعلاقته بالمجتمع الطبقي والدولة.

وتزامن ظهور أمثال هذه الأعمال مع جهد لإبراز الوعي المهني حول موضع النساء في الأنثروبولوجيا. وفي بداية سبعينيات القرن العشرين، أصدرت

(17) Leacock, «Introduction and Notes».

الجمعية الأميركية للأنثروبولوجيا سلسلة من القرارات حول وضع النساء في الأنثروبولوجيا. فتحْت ضغط من الأعضاء من النساء، قامت الجمعية بإجراء مسح للمؤسسات الأكاديمية، أظهر أن هناك تمييزًا كبيرًا بين الرجال والنساء. ولقد قاد هذا إلى إنذار الأقسام العلمية التي ظهرت أن بها تمثيلًا بالغ التدنّي ضد النساء، وأنها ما كانت تميل لتصحيح ذلك.

ثمة كتابان أطلقا، وبشكل فعّال، أنثروبولوجيا نسوية، وكلاهما نتج من الدروس والبحوث الجامعية - غالبًا دروس غير رسمية تمت بشكل «جماعي» - حول موضوع النساء من منظور ثقافي بشكل عام. وكانت إشكاليتها الأساسية هي اللاتوازي الجنسي - وحول أسئلة ما إذا كانت النساء بشكل لا يمكن تغييره يحتللن مكانة دنيا، وعن ماهية الاختلافات القائمة في ما بين الثقافات وكيف يمكن شرح الثوابت والاعتماد على وصف الفروقات. وكان هذان الكتابان هما: **النساء والثقافة والمجتمع** الذي حررته كل من ميشيل روزالدو ولويز لامفير[18] وكتاب **نحو أنثروبولوجيا للنساء** الذي حررته راينا رايتر[19] وفيه اعتراف باللاتوازي الجنسي على أنه كوني، وإن كان متنوعًا في الدرجة والشكل لكنه كان يسائل التفسيرات البيولوجية والتطورية انطلاقًا من ذلك. واتخذ الكتابان دينامية مركزية التمييز بين المجالات العامة والخاصة، التي تسميها روزالدو بالتعارض الكوني والبنيوي. وكانت المساهمات في هذه المجموعات قد سعين أيضًا لإبراز رسالة تحررية عن طريق لفت الاهتمام للطرق التي تمكنت من خلالها النساء تحقيق درجة من القوة والاعتراف الاجتماعي داخل إطار ثقافات ذات سيطرة ذكورية مهيمنة.

عدد من المقالات في هذين الكتابين عرف مسار الأنثروبولوجيا النسوية للعقد القادم أو ما يشبه ذلك؛ إذ تناولت مقالة سالي سلوكم «المرأة التي تجمع الأشياء» الحديث عن النموذج المهيمن «للرجل الصياد» والذي يرى أن الصياد

(18) M. Z. Rosaldo and L. Lamphere, eds., *Woman, Culture, and Society* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974).

(19) R. R. Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press, 1975).

الذكر كان السبّاق لتطور الثقافة[20]. ومقالة جوان بامبرغر (Joan Bamberger) المعنونة «أسطورة السيطرة الأمومية: لماذا حكم الرجال في المجتمع البدائي» والتي أظهرت فيها كيف أن أيديولوجيات السيطرة الأنثوية عملت على استمرارية الحكم الذكوري، بينما مقالة شيري أورتنر (Sherry Ortner) «هل الأنثى، بالنسبة إلى الذكر كما الطبيعة بالنسبة إلى الثقافة؟» التي حللت فيها التبريرات الثقافية العقلانية للخضوع الأنثوي[21] ومقالة ساكس (Sacks) المعنونة «عودة لإنغلز: النساء وتنظيم التوالد والملكية الخاصة» ومقالة جيل روبين «تنقل الحركة في النساء: ملاحظات حول الاقتصاد السياسي للجنس» اقترحا فيهما تفسيرات ماركسية لعدم التوازي الجنسي وقمع النساء[22].

كانت مقالة أورتنر تشكل مدخلًا لتطور آخر في الأنثروبولوجيا النسوية في خلال أواخر سبعينيات القرن العشرين، فلقد قدمت مقاربة رمزية للجندر، كما نجدها مقدمة في كتاب بعنوان: **معان جنسية: التشكل الثقافي للجندر والجنسانية** الذي حررته أورتنر وهارييت وايتهيد (Harriet Whitehead)[23]. وشهدت هذه السنوات أيضًا نشر دراسات إثنوغرافية أوضحت كيف أن التطور الأنثوي يمكن أن يقدم تجليات جديدة للتحليلات الكلاسيكية، مثل ما هو الحال في مراجعة أنيت فاينر وبرونيسلاف مالينوفسكي في دراستها لنساء التروبتاس[24]. وفي الوقت نفسه انتشرت المقاربات الماركسية لقضايا الجندر بشكل واسع. على سبيل المثال، راجعت راب (Rapp) التمييز بين عام/ خاص في سياق الرأسمالية الصناعية، مجادِلة بأنه لا يوجد فصل بين المجالات ولكن كان هناك في الحقيقة في جزء من النظام نفسه الموجه اقتصاديًا. وبشكل متزايد، ظهرت دراسات حول دور النساء في القوى العاملة، وحول الاقتصاد المحلي وحول تقاطع الجندر والطبقة والعرق أو الإثنية.

---

(20) المصدر نفسه.

(21) Rosaldo and Lamphere, eds., *Woman, Culture, and Society*.

(22) Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women*.

(23) S. B. Ortner and H. Whitehead, eds., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

(24) A. B. Weiner, *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange* (Austin: University of Texas Press, 1976).

وكان للنسوية تأثير نظري مستمر في الأنثروبولوجيا. ولقد تحدى بشكل أساس الافتراضات المعيارية في دراسة البنى الاجتماعية (سائلين على سبيل المثال، عن كيف نظام تبادل الزواج نُظر إليه من وجهة نظر الزوجات) أو إعادة صياغة مفاهيم السلطة والمقاومة. وساعد على فتح مجالات جديدة من البحث، منها موضوع أنثروبولوجيا الجسد ومقاربات سياسية للتوالد وأنثروبولوجيا للعمل، ودراسة لأشكال جديدة من القرابة واهتمام متوسع في الجنسانية جاءت لتشمل دراسات مثليين وسحاقيات وفي النهاية، مع ذلك، فإن التركيز على النساء والأدوار الجنسية، أعاد تعريفه بسرعة، كدراسات جندرية تراجعت كموضوعات في حد ذاتها ودمجت في كل جوانب أنثروبولوجيا اللامساواة.

في خلال سبعينيات القرن العشرين، في شكل مواز مع الطلب بأن تخصص الأنثروبولوجيا مساحات للنساء ولوجهات نظر النساء، هنا برز صوت «السكان الأصليين» الذي كان لهم نقدهم الخاص للأنثروبولوجيا والذين سعوا أيضًا للدخول في الرتب الأكاديمية. وإذا كان البريطانيون مهتمين بدور الأنثروبولوجيا في مستعمراتهم، فإن المقابل عند الأميركيين هو علاقتنا بالهنود الأميركيين. ولقد أطلق فين ديلوريا الابن (Vine Deloria Jr.)، وهو باحث من قبيلة السو (Sioux) [الهندية] النار على الاسترقاق نيابة عن كل السكان الأصليين الأميركيين في كتابه **الثقافة ماتت من أجل ذنوبك**(25) الذي اتهم فيه الأنثروبولوجيا بتصوير الهنود على أنهم أناس عجائبيون. ولقد أثار هجومه زعماء الأنثروبولوجيين لكنه لفت الأنظار لاهتمامات مشروعة، بما في ذلك الحاجة إلى دمج أفضل منظورات السكان الأصليين في داخل إطار الأنثروبولوجيا.

بعد سنوات قليلة، تكلم عالم غير أنثروبولوجي آخر لمصلحة موضوعات الدراسة الأنثروبولوجية، فلقد قام إدوارد سعيد بالدور نفسه في كتابه **الاستشراق**(26). إذ جادل سعيد أن الأكاديميات الغربية قامت بشكل يجعل مجتمعات آسيا المختلفة كما لو كانت متشابهة بشكل أساس ومتجانسة في صورة

(25) V. Deloria, *Custer Died for Your Sins* (London: Collier-Macmillan, 1969).

(26) E. W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978).

كانت تقابل بين تقديم شرق غامض حسي غرائزي في مقابل غرب عقلاني. وكما يرى أن هذا التمثيل كان عملية إجراء وفي الوقت نفسه عبارة عن أسطرة وهيمنة من أجل الإخضاع لمهمة غربية تقدم نفسها على أنها تروم أن تكون تحضيرية. ولاحقًا نجد جيمس كارير يقدم رأيًا مناقضًا في كتاب أسماه **الاستغراب: صورة عن الغرب**[27].

أصبحت السياسات الأكاديمية آخذة في الازدياد كسياسة إثنية. وكان هناك إمكان - أو بشكل أغلب، تنازل متردد لمطالب - في تشكيل برامج تركز حول مجموعات أقليات متنوعة، وساهم بشكل متكرر أنثروبولوجيون في هذه البرامج. وأصبحت مؤسسات عديدة مدفوعة بادعاءات متضاربة لمجموعات مختلفة من أجل التمثيل. ولنأخذ في الاعتبار، على سبيل المثال، برامج وجهت لمصلحة المجموعات المتحدثة بالإسبانية: فهل كانت ستكون إسبانية أم لاتينية أم تشيكانوية (Chicano) أم أميركية لاتينية؟ هل سيشمل الكاريبيين في هذه المجموعات أم هل سيظهرون مع الأميركيين الأفارقة وربما في برنامج لدراسات الشتات؟ ففي كاليفورنيا وتكساس، المجموعات المتحدثة الإسبانية كانت تعني التشيكانو (القادمين من المكسيك). أما في نيويورك، فإن البورتوريكيين كانوا يدعون أن لهم الأفضلية لأنهم مواطنون أميركيون وغالبًا ما كانوا متحدين ضد الدومينيكيين، الذين كانوا يشكلون أكبر مجموعة متحدثة بالإسبانية في المدينة. وكل من المجموعتين كانوا يميزون أنفسهم عن الكوبيين الذين كانوا أنفسهم منقسمين بين أنصار لكاسترو وخصوم له. وشرعت كل المجموعات الكاريبية في تأسيس نفسها بعيدًا عن الأميركيين الوسطيين والجنوبيين. بطبيعة الحال، عدد من هذه المجموعات كان يدخل في تحالفات، وكانت هذه التحالفات من أجل الضغط تشترك في ادعاءات كانت مشتركة باعتبارها صراعًا بين المجموعات.

بعض من هذا الجهد ازدهر وأنتج بحوثًا مهمة، وأخرى سقطت في الطريق. ولقد تم استيعاب العديد منها في حركة أوسع تدعو إلى التعددية الثقافية. وعلى الرغم من استخدامها في مفهوم إشاري للأنثروبولوجيا، فإن التعددية الثقافية

---

(27) J. Carrier, *Occidentalism: Images of the West* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

ذهبت إلى الأمام بشكل عام مستقل عن الأنثروبولوجيين الذين كانوا نقديين للماهوية المضمرة فيها. والدراسات الثقافية الجديدة، التي كانت على حساب إزعاجنا، دفعت أيضًا بادعاء الأنثروبولوجيا هيمنتها على مفهوم الثقافة، باعتبارها موطنها المعتاد.

الماديون والثقافيون في سبعينيات القرن العشرين

كل واحد من الشخصيات الرئيسة التي ظهرت في مناقشتي للماديين والذهنيين تمركزت على مراحل جديدة من أعمالهم في خلال سبعينيات القرن العشرين. فبدءًا بأكثر الماديين مادية، بدأ مارفن هاريس العقد بكتاب مدرسي مقرر[28] استكمل فيه كتابه المدرسي لطلاب الدراسات العليا. كتابه المعنون: **ارتقاء النظرية الأنثروبولوجية**[29] الذي أعيدت فيه كتابة تاريخ الأنثروبولوجيا ليوضح ارتقاء النزعة المادية الثقافية الذي لا راد له. ولقد أتبع هذا بكتابين شبه شعبيين قدما حلولًا إيكولوجية مرجعية سهلة لإيجاد حلول «لأحاجي» السلوك الثقافي[30]. وختم العقد بكتابه النظري الشهير **النزعة المادية الثقافية**. أما في كتابه **النضال من أجل علم الثقافة**[31] والذي استعرض فيه «الأخطاء» التي وقع فيها زملاؤه من الأنثروبولوجيين، تاركًا القليل من الأخطاء غير الملموسة وتتبع بدقة «بحثه عن الحقيقة التي يمكنه البرهنة عليها» في تطور الأنظمة المجتمعية، وفي هذه المرحلة، بقيت حتميته التكنولوجية - الاقتصادية - الديموغرافية على حالها، لكنها كانت مؤطرة بلغة «نماذج سلوك تقليدية للإنتاج والتوالد» و«سلوك أسري (محلي) واقتصاد سياسي تقليدي» و«بنى سلوكية فوقية»[32]. ولقد دمجت هذه

---

(28) M. Harris, *Culture, Man, and Nature: An Introduction to General Anthropology* (New York: Thomas Crowell, 1971).

(29) M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture* (New York: Thomas Crowell, 1968).

(30) M. Harris, *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture* (New York: Ran dom House, 1974), and *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures* (New York: Random House, 1977).

(31) M. Harris, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture* (New York: Thomas Crowell, 1979).

(32) المصدر نفسه، ص 51-54.

اللغة مفاهيم ماركسية حتى كما ضمت «ارتباكات» مشوشة. وكان لهاريس شلة من تلاميذ كانوا ملهمين بحسب رؤيته وقبلوا نزعته الدوغمائية لكن لم يصل قط إلى التأثير في الحقل العلمي الذي كان يأمل تحقيقه. ومع ذلك استمر في الجدل بأن الحقيقة كما يراها، مطبقًا لها على قضايا حول الحياة المعاصرة، حتى وفاته عام 2001.

تابع إريك وولف اهتماماته بالفلاحين، وإن كان أخذ يركز الآن على موضوع تمرد الفلاحين واحتجاجهم مستكشفًا إمكان تطبيقه المفاهيم الماركسية في ذلك، من أمثال الريع والطبقة و«المسألة الفلاحية» في تحليل قضايا الفلاحين. ولكن مع ذلك وبشكل متزايد، بدأ في التفكير بشكل أكثر انتظامية حول ولادة وانتشار قوي في النظام العالمي ككل مرت بتطوير الوحدات السوسيوثقافية وزودتهما بالقدرة على التفصيل بعضها مع بعض. ولقد رأيت هذه القوى على أنها تعمل من أجل بناء مدى أوسع قائم على ما أسميته أسلوب إنتاج منظم حول القرابة والفيء والرأسمالية[33]. وشكلت هذه الأفكار معظم مادة كتابه **أوروبا والشعوب التي بلا تاريخ**[34] وهو بشكل أساس تاريخ للأنثروبولوجيا وتاريخ العالم. ولقد سعى الكتاب أن يذهب لما هو أبعد من نظرية التبعية. ونظرية فالرشتاين حول الأنظمة العالمية وتصورات أخرى لعلاقات معولمة لفحص ودراسة العمليات التي شكلت الشعوب الصغيرة التي درسها الأنثروبولوجيون. ولقد وجد الكتاب صدى واسعًا في الأنثروبولوجيا وفي العلوم الاجتماعية ومعظم مقاربته وتحليله تم تبنيه حتى من بعض من انتقدوه بسبب إعطائه اهتمامًا سطحيًا لفاعلية وإرادة الفاعلين بالمتأثرين بالعمليات التي تتبعها وولف. وتوافقًا مع جهده في هذا الكتاب، أصبح وولف أكثر ضجيجًا وعلو صوت في نقده لمفاهيم محددة من أمثال الثقافة والمجتمع بل وحتى أكثر وضوحًا في اهتمامه بالسلطة وبالذات في ما أسماه السلطة البنيوية. وكتب حول هذه الموضوعات حتى وقت وفاته عام 1999.

(33) E. R. Wolf, *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World* (Berkeley: University of California Press, 2001), p. 9.

(34) Wolf, *Europe and the People without History*.

عمل وولف، وعلى وجه الخصوص كتابه حول «أوروبا»، على إبراز وبلورة لما أصبح يُعرف في أواخر سبعينيات القرن العشرين بالاقتصاد السياسي. ولقد نشرت شخصيات أخرى كانت مهمة أيضًا في هذا التطور أعمالًا مهمة في خلال هذه الفترة، وعلى وجه الخصوص سيدني مينتز في كتابه **الحلاوة (السكر) والقوة**[35] كان عبارة عن تحليل للتغيرات الثقافية في النماذج الاستهلاكية داخل إطار الاقتصاد العالمي لإنتاج السكر، وجون ناش الذي عالج كتابه **أكلنا المناجم والمناجم أكلتنا**[36] أوضاع عمال مناجم القصدير البوليفيين. فلقد بنيت المقاربة الأنثروبولوجية للاقتصاد السياسي على نظرية نظام العالم والبنيوية الفرنسية الماركسية وانتقدتها أيضًا، معطية اهتمامًا للفروق والعمليات المحلية داخل إطار النظام العالمي وتفصيل الرأسمالية مقارنًا بأساليب إنتاج أخرى.

فحص عدد من الإثنوغرافيين العلاقات بين ما هو عولمي وما هو محلي، وقاموا بهذه المقارنة بطرق مختلفة. وكان من بين هؤلاء جاين وبيترز شنايدر في كتابهما **الثقافة والاقتصاد السياسي في غرب صقلية**[37] الذي حلل الإشارات الثقافية، بما في ذلك تلك الإشارات المرتبطة بالمافيا، في إطار النظام العالمي. ويعد كتاب جوان فيست: **تيسو في حالة تحول: الاقتصاد السياسي للفلاحين والطبقة في شرق أفريقيا**[38] وصفًا لمدى تأثير الرأسمالية في أوغندا وكتاب وليم روزبيري **القهوة والرأسمالية في جبال فنزويلا الهندية**[39] الذي نظر في التفصيل المتغير لأساليب الإنتاج الرأسمالية وغير الرأسمالية. وقدمت مقاربة الاقتصاد السياسي أيضًا بروز تيارات أخرى من مثل العمل الذي حصل على إلهام من أعمال

---

(35) S. Mintz, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History* (New York: Viking, 1985).

(36) J. C. Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines* (New York: Columbia University Press, 1979).

(37) J. Schneider and P. Schneider, *Culture and Political Economy in Western Sicily* (New York: Academic Press, 1976).

(38) J. Vincent, *Teso in Transformation: The Political Economy of Peasant and Class in Eastern Africa* (Berkeley: University of California Press, 1982).

(39) W. Roseberry, *Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes* (Austin: University of Texas Press, 1983).

أنطونيو غرامشي ورايموند وليمز ليركز على الظواهر الثقافية بوصفها الظواهر المرتبطة بالطبقة والقوة. وكان من الأمثلة في هذا الاتجاه كتاب إيهوا أونج **أرواح المقاومة والانضباط الرأسمالي**(40) وهو عبارة عن تحليل لروح التملك بين النساء العاملات في المصانع في ماليزيا.

ظهر مارشال سالينز التطوري والبنيوي الثقافي المعروف في سبعينيات القرن العشرين بوصفه منظرًا بنيويًا وثقافوفيًا بقوّة. ولقد بدأ العقد بمجموعة من المقالات من تشكلاته المبكرة. فكتابه المعنون **اقتصاديات العصر الحجري**(41) سلط الأضواء على نوع من الاقتصاد الكفافي الراقي، على الرغم من حقيقة أن خضوع النزعة الكفافية من أمثالماننغ ناش(42) كان قد أعلن بالفعل انحسارها النهائي. ولقد شمل هذا الكتاب أوراق سالينز المشهورة «المجتمع الأصلي الغني» و«حول علم اجتماع التبادل البدائي» و«أسلوب الإنتاج المحلي» والتي ظهرت في جزأين، أحدهما اعتمد بشكل قوي على أ. ف. شاينوف. وإن كانت وقت صدور الكتاب، مع ذلك قد كان سالينز أمضى عامين حافلين بالحوادث في باريس، حيث أصبح غارقًا في مناقشات حول الماركسية والبنيوية ووجّه جهده نحو إدماجهما بعضهما ببعض.

كان تحول سالينز قد رتب في كتابه الصادر في عام 1976 **الثقافة والفكر العملي** والذي بمعنًى ما سجل مرحلة أخرى في معارضة قائمة طويلة في ما بين النزعة المادية («الفكر العلمي» في عنوان سالينز) والنزعة المثالية (أي «الثقافة») في الأنثروبولوجيا الأميركية، لكن مع ذلك رفض سالينز بأن يكون التميز، الذي ظن أن مفهوم الثقافة (كما عرفه هو) كان يُحل «بمجرد توسّط العلاقة الإنسانية بالعالم عن طريق تغير منطقي للأهمية، لكنه يتشكل بذلك المخطط للذاتية ذات

---

(40) A. Ong, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia* (Albany: State University of New York Press, 1987).

(41) M. D. Sahlins, *Stone Age Economics* (Chicago: Aldine, 1972).

(42) M. Nash, «Reply to Review of Primitive and Peasant Economic Systems, by Manning Nash,» *Current Anthropology*, vol. 8 (1967), p. 250.

العلاقة وبحسب المفردات الموضوعية للعلاقة»[43] والمعارضة التي رغب في التسامي عليها بين النزعة المادية التاريخية (ماركس) والبنيوية (ليفي ستروس). وكانت مقاربته ستأتي كليًا على الجانب التفسيري الرمزي والبنيوي للثقافة. «إنها الثقافة» بمعنى نظام للمعنى «هي ما يشكل الاستخدام النفعي»[44].

لقد كانت نزعة سالينز الثقافية في جميع أعماله اللاحقة تاريخية بشكل عميق وكان تاريخه ثقافيًا بشكل عميق. فالتاريخ بالنسبة إليه هو استخدام النظام الرمزي، وما يظهر أنه تغير هو بالفعل تجلى للبنية الأيديولوجية الكامنة، والتي عن طريقها يفسر الناس الحوادث. فالأساطير تفسر وتوجهه معًا بشكل مباشر، مفهوم سالينز «للممارسة الأسطورية» واصفًا الطريقة التي تعيد بها الأسطورة وبشكل مستمر التفصيل في سياق الحاضر. للتعامل مع مشكلة «الحوادث» غير المتنبأ بها بمنعرجات التاريخ، اقترح مفهوم «بنية التخمين العلمي» الذي تنتظم فيها الحوادث بحسب الثقافة وفي أثناء العملية، تنتظم الثقافة نفسها (أو بحسب ما عبر عنها «إعادة إنتاج بنية» نفسها قد «تصبح تحولها») وطور هذه الأفكار بشكل تفصيلي في سلسلة من الأعمال أعاد فيها تفسير مواجهة القبطان كوك بسكان هاواي عام 1778 والحوادث التي تلت ذلك[45]. وما كان مستغربًا أن يتم تحدي سالينز (على يد النفي الأميركي لجوناثان فريدمان من بين آخرين) وبسبب اختزال القوى الاجتماعية والاقتصادية وقوى أخرى خاصة بالتاريخ إلى الرموز الثقافية. ولا يزال، بوصفه الأستاذ الأقدم والأبرز في جامعة شيكاغو، إذ كان سالينز مؤثرًا على مدى ربع قرن على التلاميذ بحتميته الثقافية وتاريخه البنيوي، الذي على الرغم من ذلك ترك مجالًا للفاعلية الفردية.

في خلال سبعينيات القرن العشرين، قام ديفيد شنايدر بتحول من نظرية ثقافية للقرابة إلى رفض للمفهوم الأنثروبولوجي للقرابة نفسه، مدعيًا أنه لم يكن

(43) M. D. Sahlins, *Culture and Practical Reason* (Chicago: Aldine, 1976), p. x.

(44) المصدر نفسه، ص viii.

(45) M. D. Sahlins: *Historical Metaphors and Mythical Realities* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981), and *Islands of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

أكثر من تغيير الأنثروبولوجيين لنظامهم الغربي الخاص إلى نظرية كونية عامة[46]. ولقد رفض الآن أن شعب الياب (Yap) الذين يفترض أنه كان قد وصف قرابتهم مرة، ما كان لديهم نظرة قرابة على الإطلاق، وأن عندهم أسرًا نووية (والتي، كحقيقة سوسيولوجية لم تثر اهتمامه) لكن مفاهيمهم الثقافية للقربى لم تؤكد مفهوم الأنثروبولوجيين للقرابة. وكان اعتراضه الرئيس على الافتراض البيولوجي الكامن خلف مخطط النسب والذي تحول عوضًا عن ذلك إلى مفاهيم ذات ميل ثقافي خاص به مثل الدم والشحم واللحم. ولقد وجدت هذه المقاربة أتباعًا من تلاميذه، ممن استخدموها في بحوثهم عن بدائل لمعالجات معيارية للقرابة، لكن اتهمه النقاد بأنه قتل دراسة القرابة في الأنثروبولوجيا.

لقد أدى نشر كليفورد غيرتز عام 1973، لكتابه **تفسير الثقافات** وكان الكتاب عبارة عن عدد من المقالات كان قد كتبها في ستينيات القرن العشرين ولكن عن طريق رأي موسّع حول «الوصف الكثيف» الذي أصبح نقطة انطلاق لشكل نوعية الأنثروبولوجية الرمزية. فمن خلال موقعه الراقي الرفيع في معهد الدراسات المتقدمة، وضّح وفصّل غيرتز منهجيته التفسيرية ومقاربته البنيوية والخاصة للثقافات بوصفها «شبكات للمعنى» ونشر بناء على بحوثه الإضافية في بالي كتاب **نيغارا: الدولة المسرح في بالي**[47] وأصبحت معالجته للثقافة تميل بشكل أكبر نحو النظرية الدراماتيكية (dramaturgical). ففي حكاية الملك هذه، الملك الذي تربع على قمة الهرمية التراتبية وجسّد القوة المقدسة، تاركًا القوة العلمانية للمستويات الدنيا من النظام، شكلت الدولة ورسوم البلاط منوالًا ثقافيًا للمجتمع برمته. وكان هناك دارسون آخرون لجنوب شرق آسيا من أمثال ستانلي تامبيه، ممن تساءلوا عن فصله للطقوس عن القوة السياسية في هذا التحليل. لكن مع ذلك، وبسبب صدى مقاربة غيرتز النصوص الذي نجده عند الباحثين في الأدب والفلاسفة والمؤرخين وبسبب تكرار كتابته لجمهور أدبي، ربما كان أبرز عالم أنثروبولوجي أميركي بروزًا وتأثيرًا لمن هم خارج إطار الحقل العلمي منذ مارغريت ميد.

(46) D. M. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984).

(47) C. Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1980).

إذا كان ميل النقاد الماديين اتخذ موقفًا من تفسيرات غيرتز الثقافية، متهمينه بأنه تجاهل الواقع الاقتصادي والسياسي القائم في قلب حالاته، فلقد جاء نوع مختلف من النقد من متمردين في معسكره. إذ رفض بعض الشباب ممن ساهموا في مشروعه المغربي وبالذات بول رابينو[48] وفنسنت كرابانزانو (Vincent Crapanzano)[49] وكيفن دواير[50] مقاربته للوصف الإثنوغرافي في تقاريرهم الخاصة. بينما رأى غيرتز الثقافة «كرموز عامة» و«كنص ينبغي أن يُقرأ من طرف الإثنوغرافي «فوق كتف» الساكن المحلي وأن يُفسر عن طريق الإثنوغرافي وحده، لأن هذه الإثنوغرافيا المتمردة كانت عبارة عن مواجهة تأملية مع «الآخر». لقد كانت تحاورية - أي كانت قد بنيت بشكل تشاركي وفي شكل تفاعل الأنثروبولوجي مع الآخر - عملية متعددة الأصوات، وكان هناك العديد من الآخرين، بأصوات مختلفة. وما كان هذا فحسب مقدمة لتحدي لما بعد الحداثيين لغيرتز، الذي كان يشكل إلهامهم الأصلي. وكانت إجابة غيرتز على كل الانتقادات نوعية وفي خلال التبادل بدأ يبدو أكثر مشابهة لوضعي ومؤمن بالعلم أكثر من أقواله في سبعينيات القرن العشرين كما كان يمكن أن يُتنبأ بها.

وفي تطورات سبعينيات القرن العشرين بإمكان المرء أن يرى فجوة تزداد اتساعًا: بين فهم الماديين والماركسيين والاقتصاد السياسي من ناحية وبين أنصار النزعة المثالية والرمزية والنزعة التفسيرية من ناحية أخرى. ومع ذلك، كان هناك جهد لردم هذه الهوة. ولقد قلصت شير أورتنر عددًا من أمثال هذا الجهد في ظل «نظرية الممارسة»[51]. وما كان هذا منوالًا وحيدًا وإنما كان مفهومًا جمع معًا نظريات ذات توجه للفاعل بنظريات ذات توجه بنيوي - الفاعلية الفردية والبنية أصبحتا المفردتين الأكثر تفضيلًا ما إن أصبح عمل أنتوني غيدنز معروفًا. وفي تنوعات الممارسة المختلفة اقتضت نشاطًا وتفاعلًا وتجربة وأداءً وظواهر تقع

---

(48) P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco* (Berkeley: University of California Press, 1977).

(49) V. Crapanzano, *Tuhami, Portrait of a Moroccan* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

(50) K. Dwyer, *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982).

(51) S. B. Ortner, «Theory in Anthropology since the Sixties,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26 (1984).

ضمن المقتضيات المنتظمة (مؤسسيًا وماديًا ورمزيًا). وفي المقابل، عملت على النظام. ومما حددته من بين الموضوعات الموحدة لمقاربات أورتنر تأكيد على علاقات غير متوازنة وهيمنة واهتمام بممارسات في الحياة اليومية، وهو اهتمام في عمليات دافعية في أفعال كامنة (من عاطفة وذات وفردية وما شابه ذلك) واهتمام بكيفية الأشكال والعوائق الثقافية للواقع المجرب وتطبيق منظور دايكروني لكل من عمليات تطورية صغرى وتاريخية كبرى.

إضافة إلى الاهتمام الذي نما محليًا من مثل تاريخ سالينز البنيوي ومصادر بريطانية من أمثال مقاربات غيدنز، واعتمدت هذه المقاربات بشكل قوي على أعمال بيير بورديو الذي كان كتابه **ملخص نظرية الممارسة** قد ترجم إلى الإنكليزية عام 1977. وكان مفهومه الأساس (على الأقل بحسب ما قرأه الأنثروبولوجيون) هو مفهوم الهابيتوس (habitus) أو المزاج المسلّم به للحياة اليومية التي لخصها «كمجتمع محلي للمزاجات». ولا يزال لبورديو الذي توفي عام 2002 تأثير قوي ومستمر على الأنثروبولوجيا الأميركية.

تطورات ما بعد الحداثة

بحلول ثمانينيات القرن العشرين كان قد تغير كثير في المجتمع الأميركي وفي الأكاديمية. فلقد ميز انتصار ريغان صعود المحافظين الجدد، وحمّى ثورة ستينيات القرن العشرين وأمل اليسار بخصوص إصلاح اجتماعي تلاشى. وانتهى العصر الذهبي لتوسّع الجامعة وكان معظم الأقسام العلمية الآن في مستويات ثابتة أو في حالة تراجع. وكما أن المتقدمين الجدد لدرجة الدكتوراه واجهوا أزمة عمل داخل إطار الحياة الأكاديمية، مع أنهم سعوا بشكل متزايد للحصول على عمل خارجها. وكان هذا الميل بالنسبة إلى بعض الأنثروبولوجيين إشارة إلى ضرورة قيام رؤية شاملة للحقل بشكل أكبر وكانت بالنسبة إلى آخرين، بمن في ذلك متمردو الماضي الذين رُسّموا في مناصبهم بشكل مريح، أن دفعت إلى الواجهة إلحاحًا على قيام أنثروبولوجيا بحثية بل وحتى على ضرورة وجود أنثروبولوجيا مفاهيمية بشكل أعمق.

لقد كان في ذلك السياق العام عملية إعادة الاختراع الثانية للفترة التي جاء وقتها. وعملية إعادة الاختراع هذه حصلت في إطار معسكر التحول الأدبي للرمزيين الذين كانوا يسعون لاستعداء غيرتز على غيرتز، إن صح القول، وكان ذلك ملائمًا في الإطار الأكاديمي الأكبر وفي حركة ما بعد الحداثة الفكرية، لكن تحديد الأنثروبولوجيين بعالم يقبل الجميع فيه ذلك التوصيف. فلقد رأى البعض، الإثنوغرافيا التجريبية الجديدة التي روجوا لها كحداثيين، في مقابل التقليد الأنثروبولوجي الطويل للإثنوغرافيا الواقعية (جورج ماركوس) بينما اعتبر آخرون مشروعهم حداثة متأخرة (بول رابينو). ولكن مع ذلك، هم وأتباعهم من الرحالة كان من الصعب على الآخرين أن يسمّوهم بعدَ الحداثيين.

لقد كان لحركة ما بعد الحداثة بالمعنى العريض افتراضها بأن العالم تغير بشكل أساس في خلال سبعينيات القرن العشرين. وكنا الآن في فترة ما بعد صناعية وما بعد فوردية، تميزت برأسمالية جديدة ذات تراكم وتحول من إنتاج السلع إلى الاستهلاك. ونحن نرى مسحًا أو إلغاءً لما يشكل حدود السياسي والاجتماعي كنتيجة لهجرة انتقالية، كثفت بشكل عظيم تدفق المعلومات ونشر وسائل الإعلام الجماهيرية للثقافة ولتشظي وجود خلل في وضع العلاقات الاجتماعية، التي دخلت الآن كليًا تحت سيطرة الرأسمالية وتحت أشكال جديدة من وعي عُبّر عنه، بطرق مختلفة في إطار حركات اجتماعية معولمة.

لقد تميز رد ما بعد الحداثة على هذا العالم الجديد بمسميات عديدة: رفض السرديات الكبرى والنظريات الأساسية وتأكيدًا عوضًا عن التشظي وعن الأجناس المرقعة والمشوشة، يقوم على رفض أن الحقيقة لها واقع موضوعي وإصرار عوضًا عن ذلك بأن الحقيقة دائمًا ظرفية، مما اقتضى أيضًا رفض المعايير الكونية وتذويب الحدود بين كل الأنواع وتصريف مع أهمية اللسانيات في العلوم الإنسانية التي تضع الممارسات الاجتماعية في كيف يتكلم الناس (أي في الخطاب) وفي كيف يفكرون ويكتبون. والمفردات التي تظهر بشكل متكرر في الأدبيات ما بعد الحداثية، بما في ذلك المحاكاة الساخرة والكولاج والإبعاد عن المركز وجعل الشيء غير معروف. بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا، كان لهذا الموقف معنى، في

حده الأدنى، التأمل والتبرؤ من أي موقف امتيازي للمراقب أو المحلل ومن ثم رفض ادعاءات الوضعية. وكان يعني أيضًا بخصوص كل مفاهيمنا. والطريقة التي يمكن أن تترجم بها هذه الأفكار إلى عمل انضباطي اقترحها تعريف ستيفين تايلور للإثنوغرافيا ما بعد الحداثية. إنها، كم قال: «اندماج نص تعاوني يتكون من تشظيات خطاب قصد فيه أن يثير... فانتازيا بارزة لعالم ممكن من واقع الفطرة السليمة... إنها، باختصار، الشعر»[52].

استمر تأثير هذا التطور ممثلًا في ميشيل فوكو الذي دعا إلى الاهتمام بالمعرفة بوصفها سلطة حالية والهيمنة الثقافية والمقاومة والخطاب، فميخائيل باختين، الذي ألهم القراءات الأدبية للإثنوغرافيا مع تأكيد على تعددية الأصوات والحوارية والماركسية الثقافية من أمثال غرامشي. وكان ذلك ذا تأثير حاسم على الأنثروبولوجيا الأميركية، مع ذلك ظهر مع ظهور نصين أساسين عام 1986: نص جورج ماركوس ومايكل فيشر «الأنثروبولوجيا بوصفها نقدًا ثقافيًا: لحظة تجريبية في العلوم الإنسانية» ومجلد حرره جيمس كليفورد وجورج ماركوس **كتابة الثقافة: شاعرية وسياسة الإثنوغرافيا**. ويؤرخ عام 1986 سوقًا اعتباطية نوعًا ما: فلقد رسم ماركوس مخططًا أوليًا يبين موقفه في مقالة مراجعة حول «الإثنوغرافيات كنصوص»[53] وكان مجلد كليفورد وماركوس قائمًا على ندوة عقدت في عام 1984.

في هذا الوقت كان ماركوس وفيشر وتايلور جميعهم في جامعة رايس في تكساس، بينما كان كليفورد مؤرخًا للأنثروبولوجيا، وكان يعمل في برنامج الوعي التاريخي في جامعة كاليفورنيا في سانتا كروز. لهذا فإن هذه الحركة ما كانت قادمة من أقسام الأنثروبولوجيا الرئيسة. ولكنها مع ذلك، وجدت أتباعًا جاهزين في ستانفورد[54] وبيركلي وشيكاغو وأماكن أخرى، وتقريبًا أصبح في كل قسم علمي الآن فيه بعض الأعضاء الذين يربطون أنفسهم بها.

---

(52) J. Clifford and G. E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986), p. 125.

(53) G. E. Marcus and D. Cushman, «Ethnographies as Texts,» *Annual Review of Anthropology*, vol. 11 (1982).

(54) Rosaldo and Lamphere, eds., *Woman, Culture, and Society*.

لقد اتخذ هذان النصان عددًا من الانطلاقات من فهم شائع للأنثروبولوجيا. وأصبحت الإثنوغرافيا جوهر الحقل وأصبحت مساوية للكتابة. ولم يعد هناك فصل بين البحث الميداني والكتابة أو بين البيانات الإثنوغرافية والنظرية، فالكتابة هي النظرية والتجربة الإثنوغرافية معًا وتمثيلها في الكتابة جزء واحد (ويضيف هذا التضييق لمدى الأنثروبولوجيا بالإثنوغرافيا هو سبب واحد لتقمص وجداني عام عند علماء الآثار والأنثروبولوجين البيولوجيين وحتى اللسانيين المؤمنين بهذه المقاربة). فالسلطة الإثنوغرافية موضع تساؤل عميق، وفي الواقع، كل أدبيات الأنثروبولوجيا الثقافية أصبحت موضع شك. فنقد الحقل وإصلاحه كانا عبارة عن أهداف لكنها ترجمت إلى عمليات تجريب في الكتابة. ونحن هنا في الطرف المقابل من بحث هاريس «الحقيقة التي يمكن البرهنة عليها».

يضع كل من ماركوس وفيشر الكتابة الإثنوغرافية في المركز لأنهما يؤمنان أنها هي الاهتمام الرئيس للأنثروبولوجيين الثقافيين المعاصرين عوضًا عن النظرية، التي يرون أنها في حالة ذبول. فبالنسبة إليهم النقد يعني مقابلة الواقع الثقافي الآخر في مقابل ثقافتنا الخاصة من أجل كسب معرفة أكثر ملاءمة لهم جميعًا، ولكن على وجه الخصوص للسماح للنقد الذاتي الخاص بنظرتنا. فالتجريب هو مجال نشاط أفكار خالية من براديغمات رسمية وعرضة لتأثيرات متنوعة. ويعترف كل من ماركوس وفيشر بأن أصل عملهما هو في الأنثروبولوجيا التفسيرية، لكنهما يريان أن ذلك المنظور كان قد أصبح مجرد منوال مقبول من بين كل البراديغمات الأخرى ويريدان أن يضعا نفسيهما بشكل مختلف، خارج أي منوال. ويبدآن بما يريان أنه يشكل «أزمة تمثيل» داخل إطار العلوم الإنسانية بشكل عام منذ ستينيات القرن العشرين، ويتتبعان عندها الأزمة كما تطورت في الأنثروبولوجيا.

تركيزهما الأساس هو التجريب في الكتابة الإثنوغرافية وهما يريان نوعين من التجريب: أحدهما ما أسمياه «إثنوغرافيات التجربة» الذي يسعى إلى الوصول إلى وسائل تمثيل أكثر ملاءمة لِـ «الفروق الأصلية لموضوعات ثقافية أخرى». واهتم التركيز الآخر بكيف تدخل عمليات ذات قياس كبير كانت قد شكلت موضوعات الثقافة، وهذه الإثنوغرافيات قد تدمج موضوعات الاقتصاد السياسي ليس كمشكلة محورية ولكن من أجل توضيح ذاتيتها. وأخيرًا أجد كلًا

من ماركوس وفيشر في الاعتبار كيف تقدم هذه التجارب النقد الثقافي عن طريق استراتيجيات عدم الشيوع والمعرفة (deffamiliarization)، وهدفها، كما يختمان، هو «تقديم أنثروبولوجيا تاريخية وسياسية تفسيرية حساسة، محتفظة بنزعة نسبوية كمنهجية لطرح السؤال البحثي»[55].

ركزت مجموعة ماركوس وفيشر على الكتابة أيضًا، لكن مع نوع ما من الاختلاف، من خلال تأكيد راديكالي، هدفه «تقديم وعي أدبي للممارسة الإثنوغرافية عن طريق توضيح الطرق المختلفة التي يستطيع من خلالها الإثنوغرافيون أن يُقرأوا ويُكتبوا»[56]. وكان اهتمام كليفورد العام هو الاهتمام بالأشكال الأدبية التي يستخدمها الإثنوغرافيون لتأسيس سلطتهم. ولقد ميز رابينو بشكل مساعد مشروع كليفورد عن غيرتز بهذه الطريقة: «لا يزال غيرتز... يوجه جهده لإعادة اختراع علم نثروبولوجي بمساعدة التوسطات النصوصية. ولا يزال جوهر النشاط الوصف الاجتماعي للآخر»[57]. وكان المساهمون في الندوة الأصلية (كليفورد وماركوس وفيشر وتايلور وروزالدو وروبنسون وكرابانزانو وطلال أسد وماري لويز برات وروبرت ثورنتون) قد تم اختيارهم لأن كل واحد منهم كان قد «ساهم بشكل محترم في تحليل الأشكال النصوصية للإثنوغرافيات» وكان «مفتوحًا على... إمكانات الكتابة الإثنوغرافية» وراجعت الأوراق كلها الأدبيات الإثنوغرافية وأخذ كل واحد منهم مشكلة البلاغة الإثنوغرافية أو نوعية التمثيل أو الاستر تيجيا النصوصية للإثنوغرافية المشرعنة. ولهذا نسمع عن بلاغة الموضوعية (روزالدو) واستخدام المجاز (كليفورد) والسيرة الذاتية الإثنية أو «فنون الذاكرة ما بعد الحداثية» (فيشر) والوثائق الاعتقادية (تايلور) وأدوات أدبية أخرى. وأمل المجموعة هو أن مثل هذا النقد الذاتي سيعيد الطريق لمزيد من إعادة التشكل المفاهيمي للممارسة الأنثروبولوجية.

لقد كان كل من هذين المجلدين قد وقع تحت انتقادات شديدة قاسية. فلقد اتُّهما بأنهما كانا غير مسؤولين فكريًا عن غياب إمكان التنبؤ والتكرار والخضوع

(55) Clifford and Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, p. 116.

(56) المصدر نفسه، ص 262.

(57) المصدر نفسه، ص 242.

للتقويم والقدرة على توليد القانون، مع الوقوع في عملية غموض وتزييف غير مقبولة لأي تحد منطقي، أو يقوم على الحقائق مع كونهما في حالة شجب للمسار مع سوء تفسير للنشاط الإثنوغرافي وأشياء أخرى سيئة[58] وأشار هاريس إلى المجموعة على أنها «مجموعة لم يتم تعميدها منطقيًا بعد»[59] وحتى غيرتز سخر من التحذير حول «الافتراضات الإبستيمولوجية الوسواسية» وحصل مقابل هذه الهجومات جدالية مساوية أيضًا.

أصبح معظم الحقل مطرزًا بصراع بين أنصار وأعداء ما بعد الحداثة فلقد هلل بعضهم للتطور باعتباره قطيعة، ورحب بانتصار له نكهة تأملية. ورآه آخرون كتراجع إلى داخل البرج العاجي، فلقد أثارت عملية إعادة الاختراع هذه قوة وسياسة وكذلك نصًا، اعترف به النقاد لكنهم ناضلوا مشيرين إلى المجادلات حول الكلمات. وما كانت تهمة النخبوية موقع نزاع دائمًا. وفي منتصف ثمانينيات القرن العشرين حاولت مجموعة من معسكر ما بعد الحداثة تأسيس مجتمع علمي جديد إضافة إلى أن تكون العضوية فيه تكون بالدعوة فحسب. لكن بينما لم يتجسد هذا المشروع، كسبت الحركة إصدار مجلة جديدة هي مجلة **الأنثروبولوجيا الثقافية** التي أصبحت منذ ذلك الوقت أكثر انفتاحًا على الجميع مما كانت عليه في وقت تأسيسها.

على الرغم من الضجيج، فإن العديد من الأنثروبولوجيين، بمن فيهم النقديون الذين لهم صلات ما بعد الحداثية، قبلوا الرسالة الأساسية لما بعد الحداثة وحاولوا إدماجها في مقاربات أخرى. ومن الأمثلة على ذلك وجود مجموعة حررها ريتشارد فوكس بعنوان **إعادة الاستيلاء على الأنثروبولوجيا: العمل في الوقت الحاضر**[60]. ويرى فوكس أن النقد ما بعد الحداثي اعتراف بصعوبات

---

(58) R. G. Fox, ed., *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (Santa Fe: School of American Research Press, 1991), pp. 73-74.

(59) M. Harris, «Cultural Materialism Is Alive and Well and Won't Go Away until Something Better Comes Along,» in: *Assessing Cultural Anthropology*, ed. by R. Borofsky (New York: McGraw-Hill, 1994), p. 64.

(60) R. G. Fox, ed., *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (Santa Fe: School of American Research Press, 1991).

أنثروبولوجية في العمل داخل إطار العالم المعاصر، لكنه يرفض الاستراتيجيا النصوصية. والمساهمون في هذا الكتاب ينتقدون ما بعد الحداثة، ولكنهم أيضًا يستخدمون تبصرات ما بعد الحداثة وهم يسعون لكسب أساليب متنوعة من «إعادة الدخول» إلى العالم الواقعي و«إعادة الاستيلاء» على سلطة الأنثروبولوجيا. لهذا يعتبر ميشيل رولف ترويو (Michel-Rolph Trouillot) أنها «الآخرية المتوحشة» التي لم تبدعها الأنثروبولوجيا لكنها سكنتها ولهذا أكدت عليها. وحذرت جوان فنسنت من أن النصوص كانت دائمًا موجودة في سياق سياسي وتاريخي لا يمكن فصله عن النصوص وحدها. ويدعي غراهام واتسون أن النقد ما بعد حداثي كما هو، يراه عبارة عن «إعادة كتابة ثقافية» عن طريق تبني بعض الأفكار الأساسية عند علماء الاجتماع المحافظين البريطانيين ومن الإثنوميتدلوجيا التي طورها هارولد غارفنكل. وفي المقابل نجد أن ليلى أبو لُغد تريد أن تكتب «ضد الثقافة» ومن موقفها كنسوية (وهو موقف استبعد من وليمة «كتابة الثقافة») ومن موقف «نصفي» (جزئي غربي وجزئي «آخر») روجت أو دعت «لإثنوغرافيات الخاص» التي تراها جزءًا من استراتيجية «تشويش» مفهوم الثقافة. ويلخص أرجون أبادوراي (Arjun Appadurai) لأنثروبولوجيا عابرة للقوميات تركز على «المشهد الإثني العولمي» لإثنوغرافيات حول كيف تُقاس الحياة اليومية كونيًا.

هكذا، بينما ليس عدد من أصبح من الأنثروبولوجيين ما بعد حداثيين حقيقيين كبيرًا، فإن جوانب مقاربة ما بعد الحداثة كان قد تم تبنيها بشكل واسع وإن كان بطريقة انتقالية. ولقد حدث هذا جزئيًا، عن طريق التطابق مع اتجاهات أخرى في الأنثروبولوجيا الثقافية اكتسبت أرضية لبعض الوقت. وكان الانتقال نحو معالجة الثقافة على أنها ممثل وأن التحول نحو البنائية (فكرة أن الثقافة مبنية عوضًا عن أن تكون شيئًا ثابتًا). أما في ما يخص عمليتي إعادة الاختراع التي هيمنت على الخطاب الأنثروبولوجي في خلال سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، فإنه ما عاد بالإمكان أن تصلا إلى حدودها القصوى. وبحلول أوائل تسعينيات القرن العشرين، تمكن كل واحد منهما أن يضع نقاطه وكان لديه معارضة على الصور الكاريكاتورية التي صنعها الآخر عنه، وكل منهما تمكن من إبداع مدارس تفرعت عنها فروع متنوعة وكانت التبصرات الرئيسة عند كل واحد منها، كيف يمكن أن تستوعب في تيار التفكير الأنثروبولوجي الأساس العام.

الفصل الخامس

الأنثروبولوجيا الأميركية عند نهاية القرن

من تاريخ الأنثروبولوجيا كحقل علمي احترافي في الولايات المتحدة
ِ فترة القرن العشرين، فإذا ما حددنا البدايات الرسمية عن طريق إعطاء عام
ىرف منح أول درجة دكتوراه وتأسيس الجمعية الأميركية الأنثروبولوجية
ام 1902، عندها ماذا كان بإمكاننا أن نقول عن حالة هذا الحقل بعد مرور
،؟

ت تسعينيات القرن العشرين سنوات تحد للأنثروبولوجيا في الولايات
. فلقد بدأ العقد بإعادة رسم خريطة شرق أوروبا، واستعراض القوة
ة في حرب الخليج والكساد الاقتصادي التي ساعد على المجيء
كلينتون عام 1992. ومن تلك النقطة فما بعد، كان عقدًا ذا خصائص غير
لكن عالم الأكاديميا، في معظم أجزائه، لم يحصد الجوائز. فلقد أجبرت
ت (باستثناء الجامعات ذات الامتيازات) بإدارة تحسب التكاليف، وكانت
بين أشياء أخرى، في البحث عن استخدام أعضاء عاملين في الفصول
بأجور متدنية وبدوام جزئي ويبحثون المساحة السحرية للتعلّم عن بعد
ة موازية المصاريف. لهذا، فإنه على الرغم من تقاعد جيل أساتذة فترة
حرب، فإن سوق العمل في الأكاديميا لم تتحسن بشكل كبير. وأخذت
يا نظامًا ثلاثي الشكل: تمتع نجوم قلائل بفوائد حروب المزايدات بين
ات، بينما العبء الثقيل لأمن الحياة الجامعية كانت تتحمله الطبقة
، الآمنة نسبيًا، من الأساتذة المثبّتين في مناصبهم، وكذلك أولئك الذين
سفل السلّم، أي المدرّسين بدوام جزئي وموقّت.

مع عدد محدود من الأعمال الجامعية، كانت العمالة خارج الأكاديميا مستمرة في الارتفاع. فأكثر من نصف الحاصلين على الدكتوراه كانوا عبارة عن «أنثروبولوجيين ممارسين»، مولدة بذلك توترًا طويل المدى بين الأنثروبولوجيا الأكاديمية والتي تخيلت نفسها على أنها «نظرية»، والأنثروبولوجيا التطبيقية في مرحلة جديدة. ولم يختف التوتر، لكن الأكاديميين تركوا مساحة في مؤسساتهم وفي جمعياتهم المهنية لنوع جديد من الزملاء.

من بين جميع الحقول الفرعية، عرف علم الآثار، هذا التغير بشكل أعمق. فالتشريع الخاص بالحفاظ على الآثار التاريخية، والذي سرى خلال سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، تم، في عام 1990، قانون حماية وترميم المقابر الوطنية (NAGPRA)، أعطيا دافعًا لتخصُّص جديد هو تخصص إدارة المورد الثقافي (CRM) فلقد كانت أعداد متزايدة من علماء الآثار مستخدمة في هذا المسح والعمل الترميمي، محولة مركز جاذبية الحقل بعيدًا عن الأكاديمية وعلم الأثار الأنثروبولوجية. وانتقلت الأنثروبولوجيا البيولوجية أيضًا بعيدًا عن الأنثروبولوجيا العامة، مدفوعة بالثورة في علم الجينات ووجود مساعدات تغيير أخرى ذات تخصص مكثف. وجذبت الأنثروبولوجيا الثقافية أيضًا بعيدًا عن حقول ثانوية أخرى بسبب جذب الدراسات متعددة المداخل العلمية وبالذات في حالة الجانب التفسيري، الذي اقترب أكثر إلى الإنسانيات. فالأنثروبولوجيا اللسانية، من طرفها، لا تنتمي كليًا لأي من الحقلين. ولهذا فإن الوحدة التقليدية للأنثروبولوجيا الأميركية أصبحت موضع تساؤل، إن لم تكن مرفوضة من كثير من الناس.

جاء العقد بمشكلات أخرى أيضًا. فلقد أغلقت أكثر وأكثر ساحات أنثروبولوجية في وجه البحث الأنثروبولوجي إما بسبب اضطرابات سياسية وإما بسبب عدم رغبة المحليين في أن يكونوا أهدافًا لأبحاث الباحثين الأجانب. وارتفعت وتيرة توتر العلاقات مع الهنود الأميركيين عاليًا، مع زيادة المطالب حول عودة الهياكل العظمية والمواد الآثارية والثقافية إلى السكان الأصليين وحول تعويضات حقوق الملكية الفكرية. ولقد وضع قانون حماية المقابر وترميم المتاحف في حالة استنفار واتخذ معظم الخطوات في الالتزام بما يتوجب عليهم من التزامات، لكن نادرًا ما كان الطرفان في المفاوضات راضين

عن النتائج. ولزيادة الأمر سوءًا، كانت هناك بعض الميادين الأكاديمية تزحف على مفاهيم الإرث الأنثروبولوجي ومناهجه. فلقد استولت الدراسات الثقافية على أرضية معظم الكنوز الفكرية الأعظم للأنثروبولوجيا الأميركية، والمفاهيم الثقافية. وكانت برامج التعددية الثقافية تتوسع بشكل مبارك وغير مكترث بادعاء الأنثروبولوجيا أن لها خبرة خاصة في موضوعهم، وكان أي باحث في العلوم الاجتماعية والإنسانيات، على ما يظهر، يقوم ببحث ميداني ويسمي بحثه بالإثنوغرافيا.

لكن على الرغم من ذلك، ازدهرت الأنثروبولوجيا الأميركية في تسعينيات القرن العشرين. وتلا نمو فترة مابعد الحرب الطويلة مرحلة تدهور في ثمانينيات القرن العشرين، لكن عندها كان المنحى الديموغرافي للحقل قد استقر في ما يخص عدد درجات الدكتوراه الممنوحة (لتصل إلى حوالى خمسمئة تقريبًا في العام الواحد) وعدد الأعضاء المسجلين في الجمعيات المهنية. وما زال طلاب الجامعات يرغبون في التسجيل في دروس الأنثروبولوجيا، وكان طلاب الدراسات العليا مصرين بقوة على متابعة دراساتهم، حتى وإن كانت الكأس المقدسة للحصول على عمل في التدريس البحثي أقل مرونة من أي وقت سابق. وفوق كل ذلك، كانت روح الحقل قوية، وإيمان الأنثروبولوجيين في القيمة الفكرية والفائدة العامة في عملهم لم يتزحزح، فالروح الرسالية ما كانت تتناقص.

لقد تغير وجه الأنثروبولوجيا الثقافية في العقود السابقة. وأصبح ممارسوها متنوعين الآن بشكل أكبر (فمثلًا أصبحت النساء يشكلن أغلبية الحاصلين على الدكتوراه) والسياقات التي راكموا فيها قدراتهم تنوعت أكثر، وتغيرت الشبكات الاجتماعية أيضًا بسبب ازدياد أعداد الأنثروبولوجيين المزودين بالعناوين الإلكترونية والإنترنت، وتفاعلوا مع زملاء من أطراف البلاد وخارجها ممن يشاركونهم اهتماماتهم الخاصة كما يشاركون مَن هم في المكتب المجاور وربما أحيانًا أكثر من أعضاء آخرين ممن هم في مؤسساتهم الخاصة عما كان في العادة.

أصبح تقسيم الحقل، وبالذات في الأنثروبولوجيا الثقافية، أمرًا مؤسسيًا في عملية إعادة تنظيم الجمعية الأميركية للأنثروبولوجيا عام 1983، إلى أن أصبح من الممكن لجمعيات خاصة ومجموعات ذات اهتمام بحثي مشترك أو اهتمام

مهني مشترك أن تطالب الآن بالانضمام كأقسام داخل إطار الجمعية. وبحسب تعداد متأخر، هناك أربعة وثلاثين قسمًا، وهناك أقسام أكثر تسعى للحصول على الاعتراف الرسمي بها.

معظم أقسام الجمعية هي داخل إطار الأنثروبولوجيا الثقافية أو أنها مكونة بشكل رئيس من أنثروبولوجيين ثقافيين. فتوضح قائمة بأسماء الأقسام مدى الاهتمامات التي تغطيها. فلكل من الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية جمعيتها الخاصة، فالجمعية الإثنولوجية الأميركية والتي يعود تاريخ تأسيسها إلى منتصف القرن التاسع عشر وجمعية الأنثروبولوجيا الثقافية، المولودة من رحم الاهتمام التفسيري مؤخرًا. وهناك أقسام أخرى: الأنثروبولوجيا الأفريقية، والأنثروبولوجيا والتعليم، والأنثروبولوجيا والبيئة، وأنثروبولوجيا الوعي، وأنثروبولوجيا أوروبا، وأنثروبولوجيا أميركا الشمالية، وأنثروبولوجيا الدين، وأنثروبولوجيا العمل والثقافة والزراعة، وأنثروبولوجيا الأنوثة، وأنثروبولوجيا الإنسانية، وأنثروبولوجيا أميركا اللاتينية، والأنثروبولوجيا الطبية، والأنثروبولوجيا الشرق الأوسطية، وأنثروبولوجيا المتاحف، والأنثروبولوجيا الغذائية، والأنثروبولوجيا السياسية والقانونية، وممارسة الأنثروبولوجيا (NAPA)، والأنثروبولوجيا النفسية، والأنثروبولوجيا الحضرية، والقومية والعولمية، والأنثروبولوجيا المرئية (Visual). وهناك أيضًا أقسام للأنثروبولوجيين السود، والأنثروبولوجيات اللاتينيات، والأنثروبولوجيين اللاتينيين، والأنثروبولوجيين المثليين والمزدوجي الجنسانية، وغيرهم، والأنثروبولوجيين من كبار السن، والتلاميذ، والأنثروبولوجيين في الكليات المتوسطة. وأخيرًا هناك أنثروبولوجيا عامة في علم آثار، وأنثروبولوجيا بيولوجية، وأنثروبولوجيا لسانية، وبعض الجمعيات الإقليمية لها مكانة الأقسام.

تقدَّر عضوية الجمعية الأميركية الأنثروبولوجية الكلية بحوالى أحد عشر ألفًا، لكن بعض المنظمات المهنية السابقة الوجود لم تختر الاندماج فيها في عام 1983. وهكذا هناك أيضًا أعداد أكبر من الأنثروبولوجيين في الجمعية الأميركية للآثار، والجمعية الأميركية للأنثروبولوجيا الطبيعية، وفي جمعية الأنثروبولوجيا التطبيقية، ممن لا ينتمون إلى الجمعية الأميركية الأنثروبولوجية (AAA).

كانت إعادة تنظيم الجمعية الأميركية الأنثروبولوجية تشكل اعترافًا بصيرورة مستمرة. ففي مقالة موجهة إلى جريدة **النيويورك تايمز** في عام 1980[1]، ناقش إريك وولف هذه الانقسامية وخطرها على الإطار النظري العام بالنسبة إلى الحقل، وأضاف المحرر العنوان «إنهم ينقسمون ويقسمون المقسم ويسمونها أنثروبولوجيا» وبالنسبة إلى العديد يظهر أن الأنثروبولوجيا كانت تصبح مقسمة كنتيجة لقوى مركزية داخلية وبالنسبة إلى آخرين كان هذا الاتجاه يشير إلى تنوع صحي لا ينذر بانتهاء استمرارية وحدة الحقل.

خطوط الانقسام

كانت قضية انقسامية الحقل خطًّا واحدًا من خطوط الانقسام ميزت الأنثروبولوجيا الأميركية في خلال تسعينيات القرن العشرين والتي لا تزال قائمة معنا. وإن كانت تتقاطع مع كل الأقسام الثانوية إلا أنني سأؤكد على تأثيرها في الأنثروبولوجيا الثقافية. فخط الانقسام الذي يشمل سؤال التشظي في مقابل الوحدة عادة ما يصاغ كقضية ذات أربعة أوجه: هل تستطيع أو ينبغي أن تبقى الأنثروبولوجيا محافظة على طبيعتها الانكفائية، محافظة على كل الحقول الثانوية داخل حقل علمي واحد أم ينبغي على الاتجاه أن يميل نحو التخصصية وأن يعترف به وأن يسكّن عن طريق بنى مؤسسية أخرى؟ ولقد كان هذا السؤال موضع جدل في العديد من الأقسام العلمية. وفي حالات قليلة، كانت النتيجة الطلاق. وفي حالات أكثر (من بينها حالات جامعات بيركلي وكولومبيا وشيكاغو) تم التوصل إلى تسوية مع تعديل في متطلبات قبول طلاب الدراسات العليا والسماح لتخصصات من دون المطالبة بقدرات في الحقول الأربعة الأخرى.

ربما يندهش الأنثروبولوجيون الأوروبيون من لماذا تعلق الأميركيون لفترة طويلة ببنية أربعة حقول؟ ولماذا العديد منا لا يزال يدعم تلك البنية؟ فمن نافلة القول إن إبداعها كان مصادفة تاريخية ونتيجة لكيف أصبحت الأنثروبولوجيا

---

(1) E. R. Wolf, «They Divide and Subdivide, and Call It Anthropology,» *New York Times*, 30 November 1980.

الأميركية ممأسسة في البدء. وتشمل تلك الحكاية ردة الفعل المبكرة ضد التاريخ المتصور وبالتالي الاهتمام باكتشاف العمليات التاريخية الفعلية للثقافة الأمية وعلى رأسها جميعًا ثقافة السكان الأميركيين الأصليين. وبغض النظر عن أصل البنية، فإن الارتباط الحميم بين الحقول الأربعة كان قد برهن على أنه منتج. ولنستدعِ، على سبيل المثال، التطور التطوري الجديد لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، والذي كان أكثر حيوية عن طريق الارتباطات بين الأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الآثار، وفائدة كل من هذه الحقول، أو ظهور «أنثروبولوجيا طبيعية جديدة» في نفس الفترة، وهو ما أحدث انقلابًا في الدراسات التطورية الإنسانية عن طريق تعاون الأنثروبولوجيا البيولوجية وحقل دراسات الثدييات الرئيسة وإثنوغرافيا الصيد وتخصصات أخرى. أو تطور أنثروبولوجيا اللسانيات من عشرينيات القرن العشرين فما بعد والتي مكنت العلاقة مع الأنثروبولوجيا الثقافية من ظهور أنواع مختلفة عن اللسانيات الموجودة من قبل أو كانت موجودة منذ قيام اللسانيات العالمية.

مؤخرًا، دُفع التحول التاريخي في الأنثروبولوجيا الثقافية وأُجبر على ارتباطه بالآثار والتاريخ الإثني. وكانت هناك مساحات بحثية رئيسة قد تحولت بسبب هذه الحقول الثانوية لتعمل بالتواصل بعضها مع بعض دامجة مساهمات الأنثروبولوجيا البيولوجية واللسانية أيضًا. وكانت بعض هذه الحالات الرئيسة دراسات المايا الاندمان لكن كانت هناك أيضًا أمثلة من أميركا الشمالية ومنطقة المحيط الهادئ وتقريبًا من كل الساحات البحثية. إذ ما عاد المرء يدرس، على سبيل المثال، طبيعة اللامساواة الاجتماعية أو العنف في مجتمع ما عاد بقدر كبير يكون اعتمادًا على بيانات الآثار والتاريخ الإثني فالدليل على التغذية والمرض وأسلوب الحياة يمكن أن يقرأ عن طريق بقايا الهياكل العظمية وعن طريق تجليات تفسيرية للمقارنة الإثنوغرافية.

قاد إحضار هذه المنظورات المختلفة معًا إلى ثورة في العديد من الحالات الإثنوغرافية الكلاسيكية، من أمثال حالات كونغ بوشمان (Kung Bushmen) والكواكيتل (Kwakiutl) والهوبي (Hopi)، سامحًا لنا بإعادة التفكير في النتائج التي كانت قد أصبحت معرفة شائعة حول طبيعة الإنسان والثقافة. وإذا ما أخذنا في

الاعتبار، على سبيل المثال، منطقة الأمازون، فإن الآثار المتأخرة الحديثة والتي امتدت على أثر السجل التاريخي الذي يعود إلى اثني عشر ألف سنة ماضية أظهر تعقيدات مبكرة أعظم مما كان متوقعًا، مسقطًا شكًا على النظريات التي قامت على افتراض بأن هذا كان بيئة هامشية ذات قدرة إنتاجية متذبذبة[2]. وبشكل مشابه، الاكتشاف عن طريق التاريخ الإثني للتأثير السكاني والبيئي للانتصار الأوروبي على التنظيم البشري في منطقة الأمازون استدعى مسألة التحليلات الإثنوغرافية السائدة حول موضوعات من إقامة الحروب إلى الأسطورة وهذا المدى من الأدلة وهذه الأساليب التفسيرية أثبت أنها مفيدة لفهم المجتمعات المعقدة والمعاصرة التي تركز عليها الآن الأنثروبولوجيا الثقافية بشكل أكبر، أو بخصوص فهم المجتمعات التي كان لها الاهتمام التقليدي الأنثروبولوجي.

لا أرى أن الحقول الأربعة مرتبطة بكل المشكلات، وإنما أقول عوضًا عن ذلك أنها مرتبطة بشكل مختلف بعضها ببعض، وأن الارتباطات اعتمدت على المشكلة التي بين أيدينا. لهذا فإنه ليس باستطاعة الأنثروبولوجيا الرمزية أن تتعامل من دون اللسانيات بينما الدراسات التطويرية البشرية لا تتطلب فحسب الأنثروبولوجيا البيولوجية والآثار، ولكنها تحتاج أيضًا إلى اللسانيات والأنثروبولوجيا الثقافية لحل بعض المشكلات؛ لكنها الحالة، كما يرى نقاد بنية الحقول الأربعة، إذ إن معظم البحث الأنثروبولوجي لا يُلزم المرء بأن يجازف بالخروج من حقله الخاص به. ولكن مع ذلك، لا يمكن دائمًا أن يتم التنبؤ بشكل مسبق، متى وأين يكون التعاون ما بين الحقول مكونًا منتجًا. لذلك السبب، فإنني أرى أن مهمة الأنثروبولوجيا الأميركية ككل هي أن تحافظ على بقاء خطوط التواصل مفتوحة وضمان أن أجيالًا جديدة دُربت بقدر كاف من الفهم في كل الحقول حتى تستطيع أن تفيد من مساهمات المختصين عوضًا عن مساهماتهم الخاصة عندما تظهر الحاجة أو الفرصة إلى ذلك.

مع ذلك فإن جوهر القضية هو تعريف الأنثروبولوجيا نفسها، فبالنسبة إلى التقليد الأميركي، يأخذ ذلك التعريف في المدى الشامل بفهم الأنواع البشرية، بما

---

(2) A. C. Roosevelt, ed., *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives* (Tucson: University of Arizona, 1994).

في ذلك تطورها ومسارها في كل الأزمنة والأمكنة. والذين يعرفون الأنثروبولوجيا بشكل ضيق نوعًا ما - بوصفها دراسة الحداثيات على سبيل المثال - سيسعون جاهدين للاختلاف، وكما أنهم سيختارون وضع الأنواع الفيزيقية وسلوكها لتكون من حصة حقول علمية أخرى وهذا هو جوهر الجدل.

لقد وصفت آنفًا مساحة الجدل بين دعاة ونقاد ما بعد الحداثة وقبل ذلك، الجدل حول الاقتصاد السياسي في مقابل النزعة التفسيرية، وقبل ذلك الجدل حول النزعة المادية في مقابل النزعة الذهنية. ومع كل تحول إلى مقابل جديد، كانت أعلنت التحولات المبكرة على أنها مسبوقة وفي كل مرحلة كان هناك جهد للتسامي على الفروق أيضًا. وفي تسعينيات القرن العشرين، واجهنا بانقسام إبستيمولوجي آخر داخل إطار الحقل والذي شكل خط انقسام ثانيًا هو بين الوضعية والتشكيلية (Constructivism)، بمعنى أنه كان استمرارية للجدل حول ما بعد الحداثة، لكن من زاوية من قبلوا بالرأي القائل بتشكيلة اجتماعية تغطي مدى أوسع بكثير من المواقف النظرية تجاه المواقف النصوصية الما بعد الحداثية. ما يهم هو الفرق بين، من ناحية، الإيمان بأن العلم الخارجي يتكون من واقع موضوعي يمكن فهمه باستخدام إجراءات تشترك فيها الجماعة العلمية، ومن ناحية أخرى، فكرة أن كل الحياة الاجتماعية والثقافية إنما هي مبنية داخل إطار سياق تاريخي معطى وأن القوانين الثقافية تشكل الطريقة في فهم الناس، بمن فيهم العلماء، وحتى يعطوا معنى للعالم. ولقد حقق هذا التشعب إلى إبعاد مؤسسات بعضها عن بعض، ففي حالة مشهورة، انقسم قسم الأنثروبولوجيا في ستانفورد إلى قسمين - قسم يتبنى «علم أنثروبولوجي» وآخر يشكك في أن تكون الأنثروبولوجيا علمًا - ولا يعود ذلك إلى جدل في فضاء الحقول الأربعة، وإنما يعود إلى أن الأنثروبولوجيا تدور حول هذه القضية الإبيستمولوجية.

هناك خط انقسام ثالث في الأنثروبولوجيا الأميركية اليوم، وهو يشمل وجهات نظر بشأن مفهوم الثقافة: سواء خرقها لإغراقها أو لإصلاحها. إذ بالنسبة إلى العديد من الأميركيين وربما لمعظم الأنثروبولوجيين في بلدان أخرى، أصبح المفهوم عديم الفائدة، وبالذات، في افتراضاته حول حدوديته وشموليته وفي التوقع بأن الثقافات تتطابق مع ثقافات متشابهة لمجموعات اجتماعية محددة

ومتجانسة. ولقد اتخذت الثقافة أيضًا معنى سياسيًا مشؤومًا في بعض السياقات، ومؤيدو الإبقاء على مفهوم الثقافة يعترفون بهذه الصعوبات لكنهم يؤمنون بأن قوة المفهوم تستحق إعادة تعريفه وتأهيله. وبشكل متزايد، فإن البديل المعادي للثقافة مشكّل بقدر كبير من أنثروبولوجيين ثقافيين، بينما الآثاريون والأنثروبولوجيون البيولوجيون ودارسو الثدييات الأساسية واللسانيون هم من بين أهم مروجي ومؤيدي قيمة المفهوم[3].

هناك خط انقسام رابع ظهر في السنوات المتأخرة نجده في انقسام نظري من نوع مختلف. فلقد ظهر مع إدخال النظرية الداروينية في الأنثروبولوجيا التي جاءت مع «السوسيوبيولوجيا» بعد نشر كتاب بذلك العنوان لويلسون عام 1975[4]. وكانت هذه المرحلة الأخيرة ساحة لجدل استمر طويلًا حول قضية الطبيعة في مقابل التربية. وأحد موضوعات الخلاف التي ولدها هذا الجدل انفجر عندما أزال ديرك فريمان «قناع» ما أسماه خديعة مارغريت ميد، وهو تحد كان في شكل هجوم على الحتمية الثقافية من وجهة نظر سوسيولوجية صرفة. ففي بعض الجهات، اشترك الافتراض السوسيوبيولوجي مع نظرية زيادة المركزية الفردية لكسب أنواع داروينية جديدة متنوعة، وفي هذه المقاربة فهمت صفات للحياة الاجتماعية والثقافية على أنها تطورت عبر عملية اختيار طبيعي وتقررت في النهاية بحسب نجاحات توالدية متباينة. وكان لهذا الموقف تأثير على كل الحقول الأنثروبولوجية الثانوية، ولكن الإشكالية الأكثر تطرقًا كانت موجودة عند أولئك الذين كانوا يسمون أنفسهم علماء وكتّاب علوم شعبية مع قلة من الأنثروبولوجيين. وهذا الشكل من الداروينية المحدثة استخدم نزعة اختزالية أساسية، يقول فيها النقاد إنها مسحت كل النماذج الاجتماعية والثقافية التي وصفها الأنثروبولوجيون في خلال قرن من الإثنوغرافيا. وعلى أرضيات تحليلية وبسبب التبعات السياسية لهذه المقاربة وإمكاناتها القيام بالسوء، قوبلت بمعارضة قوية من الأنثروبولوجيين الثقافيين وآخرين.

---

(3) R. G. Fox and B. J. King, eds., *Anthropology beyond Culture* (Oxford: Berg, 2002).

(4) E. O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975).

وأخيرًا هناك قضايا عديدة بخصوص ممارسة الأنثروبولوجيا تشكل خطوط انقسام أخرى. ومن بين هذه القضايا وجهات نظر مختلفة حول تدخل الأنثروبولوجيا في الشؤون العامة («السياسية» كما يسميها النقاد) وحول علاقة الأنثروبولوجيا بالسكان «الأصليين» الذين يدرسونهم، بما في ذلك دور الأنثروبولوجيين من السكان الأصليين وحول المعارضات التي أثيرت عن طريق ممارسة الأنثروبولوجيا خارج الأكاديميات.

مجادلات راهنة

كأمثلة على ما كان يتجادل الأنثروبولوجيون الأميركيون حوله، سأشير إلى ثلاثة جدالات مهمة كانت قائمة في السنوات الأخيرة من القرن العشرين. وعلى الرغم من أنها كانت معارك بين أفراد، إلا أنها تعكس الانقسامات النظرية والإبيستمولوجية العميقة داخل الحقل. والفروق بين الجوانب المتقابلة تتطابق مع خطوط الانقسام التي وصفتها، لكن جميع تلك الجدالات تطورت في شكل أكثر من خط واحد ودمجت بطرق مختلفة.

مثالي الأول هو الجدل الذي أثير عام 1992 في تحدي عالم الأنثروبولوجيا السيريلانكي المقيم في برنستون جانناث أوبيسيكر (Gananath Obeyesekere) الذي انتقد كتاب مارشال سالينز المعنون: **تأليه الكابتن كوك: الأسطرة الأوروبية في الباسيفيكي**. بعد سنوات أجاب سالينز بكتابه المعنون: **كيف يفكر 'السكان الأصليون': على سبيل المثال حول كابتن كوك**[5]. وكان الجدل يدور حول تفسير سالينز في طريقة مواجهة الكابتن كوك مع سكان هاواي والذي قدم بحسب مفردات «ممارسة أسطرة» «mythopraxis» للسكان الأصليين. ولقد عارض أوبيسيكر الادعاء بأن الأساطير ذات العلاقة ما كانت أساطير من إنتاج السكان الأصليين ولكنها كانت أساطير من إنتاج بحارة كوك، وأن الأوهام الغربية هي التي أخذها سالينز على أساس قيمتها الظاهرية، بحسب ما يرى أوبيسيكر. وكانت القضية الكامنة خلف كل هذا الجدل هل كان للمفكرين غير الغربيين

(5) M. D. Sahlins, *How «Natives» Think: About Captain Cook, for Example* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

الحق في أن يكون لهم منظور خاص بهم. وربما يظهر الأمر كما لو كان بشكل مفارقة إذ كان بعض الأنثروبولوجيين من الغرب هم من قدموا تحليلًا يحمل في أحشائه تصورًا ثقافيًا، بينما المتحدثون باسم السكان الأهالي جادلوا أن سكان هاواي كانوا يتصرفون على أساس مفردات عقلانية عامة كونية. لقد ردد التقسيم صدى الجدل حول الاستشراق، وإن كان المتجادلون هذه المرة يشتركون في إطار مرجعية أنثروبولوجية مشتركة.

هناك جدل التحامي ثان انفجر في منتصف تسعينيات القرن العشرين والذي ضم روي داندريد[6] ونانسي شيبير هيوز[7]. ولقد عكس هذا الجدل الانقسام الإبستيمولوجي حول قضية الموضوعية والعلم الوضعي، وكذلك حول الفروق المتعلقة بمكان الأخلاق في الممارسة الأنثروبولوجية، فلقد شكلت الأنثروبولوجيا الذهنية لداندريد قضية قوية ضد الأنثروبولوجيا كعلم، مجيبًا كل من ينكرون إمكان الموضوعية. فلقد أصر على النماذج العلمية، ووصولنا إلى «الحقيقة» ينبغي أن يعزل عن النماذج الخلقية، القائمة على أساس وجهات نظر الأنثروبولوجيين الأفراد الذاتية للعالم والتي هي تعبير عن قيمهم الشخصية والسياسية.

عرفت شيبير هيوز أكثر ما عرفت بلفتها الأنظار إلى جوع الأطفال ووفاتهم في شمال شرق البرازيل؛ فهي تتهم أن هذه المأساة كانت نتاج تقارير أعدها أنثروبولوجيون كان ولعلهم برموز الثقافة قد أعماهم عن رؤية مدى المعاناة، وأيضًا بحسب تقارير أعدها ممارسون يحملون معاني حسنة تعاملوا مع المشكلة بشكل طبي[8]. ورأيها في الجدل مع داندريد كان لمصلحة انخراط أنثروبولوجي عميق، انخراط يقوم على الأخلاق التي تتطلب كفاحًا ضد الظلم والقمع. والمدهش أن داندريد وشيبير هيوز هاجما ما بعد الحداثة والنسبية، ولكن لأسباب مختلفة. فلقد هاجمت شيبير هيوز بضراوة ما أسمته «التتبع العابر للحدود القومية،

(6) R. D'Andrade, «Moral Models in Anthropology,» *Current Anthropology*, vol. 36 (1995).

(7) N. Scheper-Hughes, *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* (Berkeley: University of California Press, 1995).

(8) N. Scheper-Hughes, *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* (Berkeley: University of California Press, 1992).

أو الأنثروبولوجيا المتجاوزة للحدود» التي تقترح أنها كانت عبارة عن تكتيك لإعطاء الذات مساحة بعيدًا عن الواقع المحلي. ولقد أثار هذا الجدل استجابات عديدة متنوعة من الأنثروبولوجيين الآخرين، ممن أخذوا جانبًا مع أحد الطرفين أو ضد الطرفين مجتمعين على أساس أرضيات مختلفة. ومن الواضح أن ذلك قسم حقلنا في اتجاهات عديدة (أحيانًا متناقضة).

هناك جدل علني ثالث ظهر مؤخرًا في الأنثروبولوجيا الأميركية، يخص خط انقسام يتعلق بالداروينية المحدثة، وبعدد من القضايا الخلقية، ففي عام 2000 وجَّه الصحافي باتريك تيرنييه (Patrick Tierney) تُهمًا ضد نابليون شاغنون الإثنوغرافي المختص بشؤون شعب اليانومامي (Yanomami) (الذي اعتبر أفراده مشهورين بوصفهم «شعبًا عنيفًا») في كتابه المعنون **ظلام في إلدورادو: كيف حطم العلماء والصحافيون الأمازون**. فلقد اتهم هذا الصحافي شاغنون بسوء السلوك الأخلاقي في بحثه الخاص وفي تساهله مع عالم الجينات جيمس نيل (James Neel) في الممارسات التي ادعى تيرنييه أنها تسببت في انتشار وباء الحصبة خلال ستينيات القرن العشرين. ولقد استخدم تيري تيرنر وهو أنثروبولوجي يعمل مع شعب الكايابو كتاب تيرنييه ليدفع بهجومه الخاص ضد شاغنون وهو خصم معارض لزمن طويل على أساس أرضيات نظرية وسياسية. ومن بين أشياء أخرى، أخذ تيرنر الدور النشط في مساعدة كايابو في التحديث حتى يدافعوا عن مصالحهم بينما عامل شاغنون منطقة الأمازون بوصفها مختبرًا طبيعيًا لفحص نظرياته الداروينية المحدثة.

في هذا الجدل، اصطف الأنثروبولوجيون جزئيًا بحسب وجهات نظرهم من ميول شاغنون النظرية وجزئيًا بحسب مدى استعدادهم للاعتقاد بصحة التهم والانتهاكات الخلقية المعزوة والمنسوبة إليه. فلقد قدح النقاش والجدل حول الأخلاق، زناد اصطفاف آخر: من جانب يركز على سلوك الباحثين، ويركز من جانب آخر على اتهامهم تيرنييه في محاولة لاستغلال ما رآه كدليل. ولقد عينت الجمعية الأميركية الأنثروبولوجية (AAA) لجنة لفحص التُّهم، وأصدرت بعد عام تقريرًا انتقد كتاب تيرنييه لكنه اعترف أيضًا بأهمية بعض القضايا الخلقية التي أثارها. ولا يزال الجدل قائمًا ولم يحسم بعد.

على الرغم من خطوط الانقسام هذه والمجادلات، كانت هناك تطورات في الأنثروبولوجيا المتأخرة لا تزال تحمل وعدًا بالقدرة على تجاوز التعارضات. لنأخذ في الاعتبار، أولًا، الثنائية المتطرفة بين الاقتصاد السياسي والنزعة التفسيرية - وما بعد الحداثة، وظهورها - وهو ما ميز سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين. وكان أحد التأثيرات المستمرة في برنامج الذهنيين، بحسب انتقاله من أن يكون رمزيًا ليكون تفسيريًا لأنثروبولوجيا ما بعد الحداثة، هو أن يجعل الثقافة، في كثير من الجامعات، مترادفة بقدر ما مع التمثيل. وفي وجهة النظر هذه لم تعد الثقافة ما يفعله الناس، وإنما عوضًا عن ذلك ما يفكرون فيه، فالأمر لم يعد شروط الوجود الموضوعية وإنما صورها. فالفرق الثقافي لم يعد إطارًا للمقارنة ولكنه أمر يتعلق بالهوية.. وعملية إعادة تعريف الثقافة بوصفها ممثلة مقبولة عند معظم لكن ليس جميع الذين هم على جانب الاقتصاد السياسي أيضًا؛ مع ذلك، ليست الثقافة مجالًا مستقلًا وإنما هي مجال متجذر في علاقات الإنتاج وفي تجلياتها السياسية.

ومع حلول ثمانينيات القرن العشرين، بدأ الطرفان يقتربان فيما محدوديات الصيغ المتطرفة لكل واحد منهما أصبحت أمرًا واضحًا. ففي داخل كل معسكر كان هناك عمل جديد يقارب أو يدمج موقف الآخر. فلقد طور طرف الاقتصاد السياسي اهتمامًا في التشكل وفاعلية الإنسان في نقاط التقاطع بين التواريخ المعولمة والمحلية. وفوق كل ذلك، وبإلهام من الماركسية الثقافية، ركز عدد من الأنثروبولوجيين ممن كانوا يتماثلون مع الاقتصاد السياسي على موضوعات ثقافية في سياق الطبقة والعمل والسلطة. ومن الجانب التأملي/ التفسيري، هلل كل من جورج ماركوس ومايكل فيشر بالإثنوغرافيات التي خاطبت بشكل خاص «اندماج الاقتصاد السياسي والاهتمامات التفسيرية في الأنثروبولوجيا»(9). ولقد كان واحد من تصنيفاتهم الأساسية، «الإثنوغرافيات التجريبية»، متوافقًا مع أولئك الذين حاولوا توصيف كيف «أن الذات تتورط في عمليات الحدود التاريخية

(9) G. E. Marcus and M. M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), p. 84.

للاقتصاد السياسي»[10]. وفي الحقيقة، في وجهات النظر التي نشرت من كل واحد من هذه الأطراف، أصبح الأنثروبولوجيون أنفسهم نماذج للطرفين.

الاهتمام للوصول إلى تفاهم بين الاقتصاد السياسي ونزعة ما بعد الحداثة، يظهر أيضًا في اللغة التي حاول بها بعض الأنثروبولوجيين أن يعرفوا موقفهم. فبالنسبة إلى ماركوس وفيشر، هي عبارة عن دمج نسبوي عن طريقه قصدوا أسلوبًا بحثيًا حول التواصل داخل إطار وبين الثقافات يعترف بالبنى العولمية للقوى السياسية والاقتصادية[11]. أما بالنسبة إلى ليلى أبو لُغد فإنها عبارة عن تكتيكات إنسانوية - وهي إنسانية لأن ذلك المصطلح يعطي المساواة الإنسانية قوة خلقية، ومصطلح تكتيكي لأنه يسعى للحصول على استراتيجيا لفضح الهيمنة الضمنية في مفهوم الفرق الثقافي[12]. أما بالنسبة إلى بروس نوفت (Bruce Knauft)، فإن المصطلح المفتاح هو الأحاسيس الإنسانية النقدية. وما يقصده بهذا هو أن «تطبيق وعي الذات... لأكثر من منظور إنسانوي منافس للحفاظ على استمرارية منظورهم قائمًا»[13] وبشكل خاص محدد، «تقديرات الاختلاف الثقافي وانتقادات اللامساواة يقدم وسيلة للحفاظ على التوازنات بعضهم مع بعض»[14]. وهذه المقاربة الثانية الطويلة، يعتقد نوفت، تصون وتحافظ على استمرارية «الموضوعية بشكل حيوي وتبعيتها أداة تقدمية»[15] من أجل انخراط الفرق الثقافي بينما يتجنب «مذهب النسبية المفرطة لما بعد الحداثة»[16].

يقترح نوفت بأن التطرف الحاد بين الاقتصاد السياسي وما بعد الحداثة قد تم حله في علم الأنثروبولوجيا الأميركية المعاصرة. وهو يرى ثلاثية اهتمام في

---

(10) المصدر نفسه، ص 44.

(11) المصدر نفسه، ص 32.

(12) R. G. Fox, ed., *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (Santa Fe: School of American Research Press, 1991), pp. 158-159.

(13) B. M. Knauft, *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology* (New York: Routledge, 1996), p. 48.

(14) المصدر نفسه، ص 53.

(15) المصدر نفسه، ص 61.

(16) المصدر نفسه، ص 105.

الثقافة، والسلطة، والتاريخ، بوصفها الاتجاه المهيمن في المؤسسات في طول البلاد وعرضها مع ميل من الغرب إلى الشرق: فكون الثقافة مؤكدًا عليها (في النزعة التأملية وفي التمثيل) في الساحل الغربي والتأكيد على السلطة والتاريخ (في الاقتصاد السياسي) على الساحل الشرقي[17]. أما مؤسسات غرب الوسط من مثل شيكاغو وميشيغن فإنها تحتل موقعًا في الوسط. ومن المفترض أن كاليفورنيا المعتدلة المناخ تلد موضوعات أو برامج خيالية، بينما نيويورك الحازمة ليست أبدًا بعيدة ومعزولة عن الواقع المادي.

يوجد في الواقع، اتجاهات عديدة في البحوث المتأخرة تحطم عوائق الماضي، سواء من داخل الأنثروبولوجيا الثقافية أو في علاقاتها مع الحقول العلمية الأخرى. وتشمل هذه التوجهات المعارضة بين إبستيمولوجيات مختلفة، وهي تعري أيضًا التوتر بين ما هو خاص، والمقارنة بين المنظور المحلي والعولمي. وتقترح بعض الطرق التي أوجدها الأنثروبولوجيون لاستخدام هذه التوترات بشكل منتج أو الانتقال لما هو أبعد منها. وفي تعريف هذه التوجهات، فإنني أعتمد بشكل أساس على خبرتي لحوالى عشرين ندوة عالمية دعمتها مؤسسة ويتر - غرين في خلال تسعينيات القرن العشرين. ولأن أمثال هذه الندوات كانت صممت لمناقشة مشكلة حدية أو قضية داخل إطار الأنثروبولوجيا المعاصرة، فإنها في مجموعها تقدم نافذة على وضع وحالة الحقل في خلال هذه الفترة.

تأتي حالتي الأولى من دراسات التطور الإنساني. فربما يفكر الأنثروبولوجيون الثقافيون أن هذا المجال ليس اهتمامهم لكنهم سيكونون مخطئين، إذ إنه هنا تكون الأسئلة الأساسية حول الطبيعة البشرية موضع مساءلة مباشرة. ولن أناقش انفجار الاكتشافات الأحفورية الجديدة والثورة القائمة في علم الجينات التي غيرت الأساس التطوري للحقل.. وعوضًا عن ذلك أريد أن أنظر في كيف نظر المختصون والحقول العلمية مجتمعين على مدى واسع بعضهم مع بعض، حول مشكلات تطورية ذات اهتمام مشترك.

---

(17) المصدر نفسه، ص 129 و301.

مثالي من ندوة عقدت عام 1990 أسميتها: «أدوات ولغة وذكاء: تبعات تطورية» وكانت قد نظمت بالتعاون بين الأنثروبولوجية الأميركية البيولوجية كاثلين غِبسون (Kathleen Gibson) والأنثروبولوجي البريطاني الاجتماعي تيم إنغولد (Tim Ingold). وكانت الندوة تعالج السؤال الذي كثيرًا ما طرح حول أصول اللغة، وهو السؤال الذي يذهب إلى قلب كيف نفكر حول الإنسانية والثقافة؟ ولقد انطلقت الندوة من الافتراض بأن استخدام الأدوات واللغة والذهن، إنما تقوم على أماكن ثانوية عصبية مشتركة. ولتتبع ذلك الافتراض، وكذلك تتبع بدائل له، كانت قد وضعت مجموعة متنوعة بشكل استثنائي من الباحثين بعضهم مع بعض: من بينهم كان هناك أنثروبولوجيون بيولوجيون لهم اهتمام بتطور الدماغ، ولسانيون يهتمون بالأساس البيولوجي للغة ومؤشرات تظهر أنها تم التقاطها من دراسات حوادث حصول أضرار للدماغ؛ وخبراء آثاريون في ظهور استخدام الآلة في العصر الباليوتي الأدنى (القديم الأدنى)؛ وعلماء نفس تطوريون ممن يمكنهم الحديث عن عمليات ذهنية في الأطفال البشر (بما في ذلك أحدهم كان يركز على الأطفال الصم)؛ وعالم ميداني دارس للثدييات الأساسية، وعالم نفس للغة القرود ممن قاموا بتوثيق التلاعب بالأشياء والتواصل عند الشمبانزي وثدييات أساسية أخرى، وعالم أنثروبولوجيا يعمل مع المجتمعات القديمة المعتمدة على الصيد، وعالم أعصاب بيولوجي، وعالم سلوك حيواني مقارن.

لقد وجدت هذه المجموعة المختلطة بسرعة مشروعًا مشتركًا بسبب اختصاصاتهم المتنوعة، قد تمكنوا من المساهمة بطرق مختلفة، ولكن بطرق تكاملية، حتى وإن كان القاسم بين المختصين في دراسة الثدييات الرئيسة واللسانيين وعلماء النفس الذين كانوا يعرفون البشر فحسب (والذين بدأوا في ملاحظة وجود شك مثير حول ما كان يقوم به الشمبانزي معها جميعًا) كان قد ردم كما يشير الدليل إلى وجود استمراريات فردية - بشرية في معظم المجالات الذهنية والتواصلية، وكانت النتيجة العامة هي أنه بينما لا توجد علاقة بسيطة بين استخدام الآلة واللغة والسلوك الاجتماعي في المشكل ثقافيًا، إلا أنه يظهر أن هناك أسسًا عصبية مشتركة وأنه يحتمل أن تكون قد تطورت في تبادلية مشتركة بعضها مع بعض. الأهم من كل ذلك، أن التطور الذهني الذي يتطلب تعاونًا مشتركًا بين المتخصصين في الحقول العلمية الثانوية كافة وذات الصلة، وكانت تبعات هذا

البحث الجديد عميقة بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا الثقافية كما هو كذلك للدراسات التطورية[18].

هذا النوع من المقاربة متعددة الحقول العلمية مشجع، لكن نادرًا ما كان الأمر المعتاد في دراسة التطور البشري. وكما هو الحال في هذا المجال، في مساحات الأنثروبولوجيا الطبيعية كان الاهتمام بعمليات البيولوجيا البشرية والتنوع يشكل ميلًا نحو زيادة التخصص وزيادة الانتماء إلى العلوم البيولوجية. ولكن هنا أيضًا نجد بعض الجهد قد قام لإعادة صياغة العلاقة بين حقول ثانوية أخرى في الأنثروبولوجيا من أجل معالجة مدى واسع من المشكلات تقع في تقاطعات بين علم الحياة والثقافة.

في سياق الأنثروبولوجيا الطبيعية، والتي تسمى الآن في الأغلب بالأنثروبولوجيا البيولوجية، نجد أن هيمنة النماذج التطورية والتكيفية حتى تسعينيات القرن العشرين تركت مساحة قليلة للعوامل أو السياقات الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية التي كانت تميل للاهتمام في ما عرف «بالأوضاع البيئية» أو استبعدت باعتبارها «ضوضاء». فالاهتمام بتلك الأوضاع في حد ذاتها كانت قد استُبعدت - بوصفها عمليات ذات تأثيرات على بيولوجيا البشر، بما في ذلك قوى التغير العولمية التي غالبًا ما كانت لها تبعات بيولوجية كارثية. ونظمت ندوة عام 1992 حول «مقاربات اقتصاد سياسية في الأنثروبولوجيا البيولوجية» شارك فيها آلن غودمان (Alan Goodman) وتوماس ليذرمان (Thomas Leatherman)، وكانا يأملان في عكس الاتجاه السائد. فكانا يريدان أن يوسعا من نشر دراسة القدرات البيولوجية وتحسين الأحوال في «سياق الثقافات والتواريخ المحلية». وكانا من بين عدد صغير من الأنثروبولوجيين البيولوجيين ممن بدأوا في رؤية أن الضاغطين ينتقلون عن طريق فلتر ثقافي وربطوا ذلك مباشرة باللامساواة الاجتماعية. ولقد مال التيار العام للحقول العلمية الثانوية في اختيار أمثال وجهات النظر هذه باعتبارها غير ملائمة وأنها تقحم السياسة في العلم.

---

(18) K. Gibson and T. Ingold, eds., *Tools, Language, and Cognition in Human Evolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

كان المساهمون في الندوة قد قُسّموا تقريبًا بشكل متساو بين أنثروبولوجيين بيولوجيين تم اختيارهم لانفتاحهم على المنظورات السياسية - الاقتصادية وباحثين من حقول علمية ثانوية أخرى عاملة داخل إطار تلك المنظورات. وكانت الندوة مشكّلة من عنصرين: تحليلات نقدية لتاريخ النظرية في الأنثروبولوجيا البيولوجية (وبالذات في مفهوم التكيف) وسلسلة من دراسات الحالة تربط البيولوجيا بالعمليات السياسية - الاقتصادية. لهذا تم فحص حالات عديدة في كيف أن القوى المعولمة، من أمثال التحولات الرأسمالية كانت تنتقل وتتشكل محليًا في شكل أوضاع مادية أثرت في البيولوجيا البشرية. فعلى الرغم من الفروق التخصصية في الانضباط التخصصي وغيره بين المؤتمرين إلا أنهم وجدوا أرضية مشتركة وتوصلوا إلى رؤية أنفسهم كحراس متقدمين لجهد يقوم على تشجيع وعي اجتماعي أكبر وتأملي للأنثروبولوجيا البيولوجية. لم تغير الندوة اتجاهات حالية قائمة في الحقول العلمية الثانوية لكنها فتحت آفاقًا لاتجاهات بحثية جديدة وأعطت مصداقية لمقاربات ذات حساسية لما هو سياسي لدراسة البيولوجيا الإنسانية(19).

أتحول الآن إلى أرضية أكثر ألفة في الأنثروبولوجيا الثقافية. فواحد من التوجهات الأكثر إثارة في أواخر ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته كان الاهتمام المتزايد بعمليات العولمة والعابرة للقوميات. وكان هذا الاتجاه يظهر في اهتمامات متنوعة: في الهجرة وبالذات في نوعية الهجرة التي تحافظ فيها الشعوب على صلات اجتماعية بأماكن أصولها وفي دول تستجيب لكل من المهاجرين إليها والمهاجرين منها، وفي تدفقات ثقافية وإنتاج ثقافي، بما في ذلك «المشاهد الإثنية» (ethno scapes) والتصاقات (bricologe) عالم ما بعد الحداثة، وفي العولمة الاقتصادية وفي ظهور المدن المعولمة، وفي دراسات الشتات، التي تؤكد على قضايا الهوية، وعلى الإثنوغرافيا المتعددة التأكيد، وفي اهتمامات أخرى. وكانت قد عقدت ندوة في عام 1994 هدفت إلى تطوير إطار أكثر اتساقًا لفهم أمثال هذه العمليات ولاستكشاف سياقاتها وتبعاتها. وكانت الاستراتيجيا جمع أنصار تيارات المقاربات المختلفة حول النزعة عابرة القوميات وكذلك باحثين يعملون في

---

(19) A. Goodman and T. Leatherman, eds., *Building a New Biocultural Synthesis: Political Economic Perspectives on Human Biology* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998).

مدى واسع من الأوضاع الإثنوغرافية. شملت المجموعة أنثروبولوجيين وعلماء اجتماع وعلماء سياسة واقتصاد سياسي ومؤرخًا وباحثًا في الدراسات الثقافية.

حددت الندوة مشكلة محورية، آخذة في الاعتبار أن أعدادًا متزايدة من الناس يعيشون حيواتهم بين الحدود وأن تراكم رأس المال أصبح أكثر عولمة، فلماذا كانت هناك بعض الدول تغلق حدودها وأخرى تحاول أن تدمج مواطنين سابقين ووحدات مكانية صغيرة شكلت نفسها كما لو أنها دول قومية جديدة؟ ولماذا في وسط عولمة اقتصادية وثقافية مكثفة هناك نمو للنزاعات القومية والحركات الاجتماعية المنظمة حول هويات خاصة؟ ولقد تحدثت هذه المشكلة عن الجدل القائم حول ما إذا كانت النزعة العابرة للقوميات قد فرضت حكمة تجاوز إلغاء الدولة القومية. وكان جواب المجموعة هو أن الدولة القومية ما كانت قد أضعفت فحسب، ولكنها استجابت بمشاركات لبناء مشروعات بناء الأمة.

كانت النتيجة الرئيسة للندوة هي أن تحليل الإنتاج الثقافي والهوية يتطلب أن تؤخذ في الحسبان الرأسمالية العولمية والطبقة وبنى القوة المتعددة. وبشكل استرجاعي، رأى المنظمون أن الندوة اختطت موجتين أولى وثانية في الأنثروبولوجيا العابرة للقوميات[20]. تميزت الموجة الأولى بولع بأنواع مختلفة من التدفقات عبر حدود الدولة، عن طريق لغة ما بعد حداثية كاسحة وعن طريق تأكيد على الهجنة والتجانس الثقافي. وكان معظم هذا العمل لا تاريخيًا وثقافويًا على نحو شديد. أما الموجة الثانية، التي دفعت بها الندوة إلى الأمام، فإنها تأخذ موقفًا أكثر نقدية وتاريخية حول العولمة، وتراها كبرنامج سياسي وتسعى لحضور الطرق التي تكون قد أكدت فيها الدول القومية على قوتها من أجل السيطرة عليها. ولقد ارتبطت هذه الموجة من البحوث والدراسات بشكل أقل بعملية التجانس أكثر منها باللامساواة والفروق الإقليمية داخل إطار النظام العولمي وبعمليات الهيمنة والمقاومة.

---

(20) N. Glick Schiller, C. Szanton Blanc and L. Basch, «On the Way Towards Transnational Anthropology: The 1994 Wenner-Gren Symposium on Transnationalism, Nation-State Building, and Culture,» Paper prepared for Wenner-Gren International Symposium 125, «Anthropology at the End of the Century,» 30 October - 5 November 1999, Cabo San Lucas, Mexico, 1999.

هناك ميل مؤخر إلى أن تكون الأنثروبولوجيا الثقافية نوعًا جديدًا من الاهتمام بعملية توالد الإنتاج، أثيرت جزئيًا بسبب سرعة التقدم في تقنيات التوالد وجزئيًا عن طريق تسييس التوالد في سياقات عديدة. وفي عام 1991، نظم كل من راينا راب (Rayna Rapp) وفاي غينزبرغ (Fay Ginsburg) ندوة تسليط الأضواء على هذا الاهتمام الذي برز والانتقال إلى موضوع الإنجاب من مكانته الهامشية بوصفه مجالًا خاصًا بالنساء إلى مركز مسرح النظرية المعاصرة. و«سيادة الإنجاب» افترضت اختيار قضايا الإنجاب من منظورين بشكل آني: الممارسات المرتبطة بعملية التكاثر السكاني عبر دورة الحياة نظرًا لأن هذه العمليات متجسدة في ثقافة خاصة (العدسة المحلية) وفي المنظور الأكبر، في علاقات القوة الأبعد التي تشكل تجارب التكاثر السكاني (العدسة العولمية). وكانت المقاربة استطرادية في الآن نفسه، بيولوجيًا متجسدة ومنغمة بحسب القوى السياسية - الاقتصادية.

جاءت هذه الندوة بالأنثروبولوجيين الثقافيين (وهم الأغلبية) معًا مع الأنثروبولوجيين الطبيين والأنثروبولوجيين البيولوجيين وعالم ديموغرافي وعالم اجتماع وعالم علوم سياسية ومؤرخ. وغطت عملية معالجة التكاثر السكاني مدى واسعًا من الموضوعات، من سياسات الطفل الواحد في الصين، إلى تحريم الإجهاض في رومانيا، ومن التشخيص المبكر في أثناء تخصيب الأجنة، ومن سياسة الولادة وتنظيم الحمل وسياسة القيام بدور الوالدَين. وتظهر كل حالة درست الارتباطات بين ما هو ثقافي خاص وممارسات محلية والعمليات العاملة في كل المستويات في الدولة وفي الاقتصاد السياسي العولمي.

نجحت الندوة في تشكّل ما كان قد أصبح حقلًا ناميًا للأنثروبولوجيا وفي تقديم بعض الإرشاد له. ولم تخترع، بطبيعة الحال، الندوة الموضوع، لكنها جاءت لتحمّله تطورات في مجالات عامة ذات صلة، بما في ذلك النظرية النسوية، واهتمامات بالطفولة، وفي أشكال جديدة من القرابة وسياسة الجسد والديموغرافيا السياسية، وكذلك أيضًا ببحوث حول تقنيات توالد جديدة وتبعياتها الثقافية. فعن طريق الجمع بين هذه التطورات، أعطت الندوة شكلًا للأنثروبولوجيا السياسية[21].

---

(21) F. D. Ginsburg and R. Rapp, eds., *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction* (Berkeley: University of California Press, 1995).

بتوازٍ قريب لعملية إعادة تعريف مقاربات أنثروبولوجية لعملية التكاثر السكاني، برزت اتجاهات جديدة في دراسة القرابة. وأصبح من الواضح أن تقنيات الإنجاب كانت تؤثّر في أنظمة القرابة التي أثارت أسئلة حول طرق أخرى تكون فيها ممارسات القرابة والدراسات القرابية تتغير، ولقد قومت ندوة عقدت عام 1998 حول الأعمال الجديدة عن القرابة، وكان منظمو الندوة هم ساره فرانكلين، وهي القادمة من الدراسات الثقافية البريطانية، وسوزان ماكِنون التي كانت تلميذة لديفيد شنايدر ومارشال سالينز. ولقد تحدى المنظمون الادعاء العام المعلن بأن القرابة طالما هي في قلب الأنثروبولوجيا فإنها كانت في حالة احتضار في الفترة ما بعد الشنايدرية (نسبة إلى شنايدر)، وتركت مساحة لاهتمامات في الجندر والجنسانية والإثنية والهوية وموضوعات أخرى. فما غابت القرابة بحسب زعمهم، وإنما بقيت في خلفية في هذه السياقات وسياقات أخرى ولم تعد تشكل مجالًا فريدًا متميزًا. وفي هذه الأثناء، أعادت المقاربات الجديدة تعريف القرابة، عبر مفهوم القرابة نفسه.

إضافة للأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية، قدم المساهمون في ندوة القرابة، الذين كانوا من علماء الأنثروبولوجيا البيولوجية والأنثروبولوجيا الطبية ومن الدراسات العلمية. وفحصوا سلسلة من المواقع الجديدة حيث كان يعاد اكتشاف القرابة: في التكيفات العابرة للثقافة وفي القيادات الطبية وفي المختبرات حيث المبتدعات التكنولوجية في علم الحياة والجينات كان تبدل تعالق الطبيعة لعملية الإنجاب وتغير في الأجساد والأنواع، واستخدام التمثلات القرابية في مفاهيم المعرفة والملكية، وفي التوسل بخط النسب في سياقات بيوطبية وفي مشروعات سياسية وفي تبعات «الدم» و«المادة المشتركة» (مفاهيم شنايدر) في تعريفات التشابه والفروق في ساحات عديدة، بما في ذلك الجندر والعرق والقومية.

يخلص المنظمون لأعمال الندوة على أنها تعالج سؤالين هما: ما الذي يميز القرابة وماذا جاءت القرابة لتبرزه[22]؟ وتعكس هذه الصياغة تأثير مقاربة شنايدر الثقافوية على القرابة، على الرغم من أن الندوة كان قد قصد منها أن تذهب إلى ما

---

(22) S. Franklin and S. McKinnon, «New Directions in Kinship Study: A Core Concept Revisited,» *Current Anthropology*, vol. 41 (2000).

هو أبعد من موقفه العدمي. وكان إنجاز الندوة والبحث الذي أخذته في الاعتبار هو أن تفتح طرقًا من إعادة التفكير ترى بأن الأرضية المتعارف عليها للقرابة إلى حد ما متجذرة في مساحات جديدة لم يفكر فيها تقليديًا وعلى أنها موضوعات قرابية[23].

من كل هذه الندوات، فإن الندوات المتخصصة الثلاث التي كانت بشكل أساس داخل إطار مدى حدود الأنثروبولوجيا الثقافية شملت مساهمين من كل من الاتجاه الاقتصاد السياسي والتفسيري. وبشكل عام لأنها كانت تركز على مجموعة من المشكلات، فإن فروقاتها كان بالإمكان أن يُعبر عنها بوصفها تكاملية عوضًا عن أن تكون قيادية بشكل يستبعد أساليب تحليل. فالندوات الثلاث دمجت التقابل بين الوضعية والتشكلية ونجحت، إلى حد كبير، في تجاوزها.

هناك ندوتان أخريان جعلت تلك المواقف المتعارضة موضوعها المحوري. وكان قد ألهم هاتين الندوتين توجّه أخير أود أن أشير إليه: اهتمام أنثروبولوجي متنام بالعلم كموضوع في حد ذاته. ولقد رُبط هذا الاتجاه ببروز حقل الدراسات العلمية الجديدة الذي كان للأنثروبولوجيا فيه مساهمة خاصة هي عبارة عن إثنوغرافيات وتحليلات ثقافية للممارسات العلمية. ولقد أدى اهتمام بالعلم كموضوع دراسة إلى ارتياح عالٍ من وجهات نظر متعارضة تقول بأن العلم الذي يقوم به الأنثروبولوجيون: وهو اعتقاد في العلم الوضعي كطريق للوصول إلى الحقيقة بينما فهم العلم يخضع للتشكل، مثل أي ممارسة ثقافية أخرى. ولكن مع ذلك فإن هذه الندوات قدمت إشارات تقول إن وجهات النظر المتنافرة قد لا تكون متعارضة تعارضًا كاملًا بعضها مع بعض.

في عام 1996 كان هناك أنثروبولوجيان بيولوجيان ممن درسوا القرود، هما شيرلي سْترَم (Shirley Strum) وليندا فِديغان (Linda Fedigan)، اللتان نظمتا ندوة متخصصة للنظر في تاريخ علم دراسة الثدييات الأساسية كحالة دراسية عن كيف يعمل العلم. وكانتا مهتمتين في الأصل بالإجابة عن السؤال عما إذا كان دخول عدد كبير من النساء في هذا الحقل العلمي قد أثر في كيف تغيرت وجهات نظرنا

(23) S. Franklin and S. McKinnon, eds., *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies* (Durham, N. C.: Duke University Press, 2002).

عن مجتمعات الثدييات الرئيسة. وكان الهدف الأكبر هو فحص التداخل بين النظرية والمنهج والتنظيم الاجتماعي للعلم والسياق الاجتماعي والثقافي الأوسع الذي كان يُمارس داخله العلم. وحوالى نصف المجموعة التي جُمعت كانت من المتخصصين في دراسة الثدييات الرئيسة، ومكونة من رجال ونساء من أجيال مختلفة وتقاليد قومية مختلفة وكان النصف الثاني مكوَّنًا من باحثين في دراسات العلم والدراسات النسوية والثقافة الشعبية. ومن بين المجموعة الأخيرة كانت دونا هارواي، التي أغضبت المتخصصين في دراسة الثدييات الرئيسة بتاريخها التفسيري لحقل دراسة الثدييات الرئيسة في كتابها **رؤى حيوانات رئيسة**[24] وهي إضافة إلى برونو لاتور الذي كان قد كتب حول حياة المختبر[25] لاتور ووُلغار كانا يعتبران من معظم المتخصصين في دراسة الحيوانات الرئيسة من الحاضرين تحولات ما بعد حداثية متطرفة.

لكن ما فعلته الندوة، لهذا، كان جمع العلماء المتخصصين في دراسة الثدييات الرئيسة، ممن يؤمنون بما كانوا يقومون به من أعمال على أنها أمور موضوعية وقابلة للاختبار وتشكل علم «معيار» مع عدد من درسوهم وتعاملوا مع علمهم على أنه اجتماعي تاريخيًا وينبغي أن يوضع في مكانه ثقافيًا. وكان الصراع لا محيص عنه لكن عملت المجموعتان عبر العديد من القضايا التي كانت تقسمهم. وفي أثناء هذه العملية التي استمرت في ما هو أبعد من أسبوع من الاجتماعات والتي استغرقت ثمانية عشر شهرًا من تبادل البريد الإلكتروني، تركت الرسوم الكاريكاتورية جانبًا، وكان هناك فهم أغنى قد برز لممارسة العلم. وما كان هناك تغير عظيم لعقل أحد، ولكن الأسئلة التي بدأت بها الندوة أخذت تتحول بطرق فتحت إمكانات للتعاون عوضًا عن التباعد[26].

---

(24) D. J. Haraway, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science* (New York: Routledge, 1989).

(25) B. Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), and B. Latour and S. Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1986).

(26) S. C. Strum and L. M. Fedigan, eds., *Primate Encounters: Models of Science, Gender, and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 2000).

في خلال تسعينيات القرن العشرين أثر علم الوراثة بعمق في الأنثروبولوجيا. وانتشرت مناهج وراثية وبيانات في كل الحقول الثانوية، فاتحة مشكلات بحثية جديدة وداعية إلى إعادة فحص مشكلات قديمة لكنها أيضًا رافعة لعدد من القضايا الخلقية ولقضايا السياسات. وليست الأنثروبولوجيا البيولوجية هي وحدها التي تحولت، ولكن كان الأنثروبولوجيون الثقافيون يقومون بإعداد إثنوغرافيات لممارسات وراثية وخطابات في مدى واسع من السياقات في المختبرات والعيادات والإعلام الشائع الشعبي والحياة اليومية. وللتعامل مع سؤال كيف كان التقدم في علم الوراثة يؤثر في الأنثروبولوجيا حتى تأخذ في الاعتبار تبعات ذلك على المستقبل؟ وفي عام 1999 نُظِّمت ندوة متخصصة حول «الأنثروبولوجيا في عصر علم الوراثة» بالتعاون مع عالم الأنثروبولوجيا البيولوجية آلن غودمان والأنثروبولوجية الثقافية ديبورا هيث.

كان هذا الموضوع مثيرًا على وجه الخصوص بالنسبة إليّ، بصفتي واحدًا ممن ترعرعوا داخل إطار التقليد الرباعي للحقل، ولأنه أدخل في حدس الأنثروبولوجيين من أطراف مقابلة على طيف الحقول العلمية الفرعية: ففي أحد الأطراف الأكثر «علمية» والمختص بالأنثروبولوجيين البيولوجيين وفي الطرف الآخر علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية - الثقافية ممن يقومون بدراسات ثقافية للعلم، والذين يفضلون المقاربات التفسيرية، وعملوا في مواقع غير تقليدية، كان بعضهم حتى ما بعد حداثي. كانت الندوة بمعنى ما، اختيارًا لماذا كان الأنثروبولوجيون في هذه الأطراف بإمكانهم الحديث بعضهم مع بعض وأن يحددوا هدفًا مشتركًا، وعما إذا كانوا قادرين، فإننا قد يكون لدينا سبب بأن نأمل أن يكون للأنثروبولوجيا مستقبل كحقل علمي موحد.

لقد جاء المساهمون بالثلث من كل طرف، من الأنثروبولوجيا البيولوجية والأنثروبولوجيا الثقافية ومن عدد من الحقول العلمية ذات صلة بالموضوع من (بيولوجيا تطورية وعلم وراثة ودراسات العلم وتاريخ العلم). وكشفت المناقشات إلى أي مدى تفسر القضايا البيولوجية والثقافية، وكيف أصبحت وبشكل جلي وواضح بحيث إن كل مختص احتاج إلى أن يأخذ في الاعتبار التفسير في عمله

أو عملها الخاص. وكانت الندوة شهادة على إمكان، إلغاء الحدود بين الحقول العلمية الفرعية للأنثروبولوجيا وبين العلوم والإنسانيات بشكل عام. ومثلما هو حال كل الندوات المختصة التي وصفتها، لم تجعل الأنثروبولوجيا تتقاطع مع حقول علمية فرعية، وتسعى للتواصل مع حقول علمية أخرى فحسب، ولكنها أيضًا أعطت دورًا لخطوط من الانقسامات النظرية في الأنثروبولوجيا، وإلى حد ما تجاوزتها(27).

الأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة تقليد قومي

في ختام هذه المناقشات لأربعة أنواع من الأنثروبولوجيا، لعلنا نسأل إذا ما كنا قد وصفناه يشكّل تقليدًا قوميًا. لقد تتبعت المناقشات مجادلات وتحولات داخلية لكنها سلطت الأضواء أيضًا على أشكال مميزة من الأنثروبولوجيا، لكل واحد منها مساره التاريخي الخاص. وفي الوقت نفسه، وثقت تأثيرات متقاطعة وتأثيرات متبادلة بين هذه المدارس الأربع. وأمثال هذه التفاعلات مهمة على وجه الخصوص للحالة الأميركية، خصوصًا إن أخذنا في الاعتبار مجيء الولايات المتحدة المتأخر في المشهد الدولي الأكاديمي والدور الحاسم الذي قام به الباحثون الأجانب المولودون خارج تلك البلاد. فبأي معنى، إذًا، يمكن للأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة أن تكون تقليدًا قوميًا؟ وما المميز فيها؟

كما رأينا، جاء فرانس بواز من ألمانيا بعناصر مفهوم الثقافة، لكنه أعاد تعريفها في السياق الأميركي، فجعلها تواجه الحتمية البيولوجية، وأعطاها المعنى التعددي، وقد استخدمها كحجر زاوية لتسجيل طرق حياة السكان الأصليين وتتبع تواريخهم. عندها أصبحت الثقافة هي المبرر المنطقي الموحد لمقاربة الميادين الأربعة. والمنوال البوازي، وقد فصله وأعاد تشكله تلاميذه على مدى ثلاثة أجيال، هيمن على الأنثروبولوجيا الأميركية حتى منتصف القرن. والعديد من الشخصيات البوازية الرائدة هي في الحقيقة فئة عمرية، من علماء من مواليد أوروبا، بعضهم

(27) A. Goodman, D. Heath and S. Lindee, eds., *Genetic Nature/Culture: Anthropology and Science beyond the Two Culture Divide* (Berkeley: University of California Press, 2003).

عاد مهاجرًا بعد حصوله على دراساته العليا في الخارج. لكن مع ذلك، تبنوا أيضًا أفكارًا تم اشتقاقها من تقاليد أخرى لمصلحة مقتضيات الولايات المتحدة حيث كانت الاهتمامات الملحة من مثل قضايا العرق، والاختلاف الثقافي وحيث كان السكان الأصليون الذين كانت ثقافاتهم في وضع حرج من الهنود الأميركيين.

سأقترح أنه في الفترة المبكرة وإلى حد ما في الفترات المتأخرة أيضًا، كانت إحدى مميزات الأنثروبولوجيا الأميركية أنها كانت نموذجًا في دمج التأثيرات الخارجية واستيعاب وأمركة هذه التأثيرات. فالمفاهيم التي ابتدأت بمنظّرين اجتماعيين ألمان أو فرنسيين أو بريطانيين على وجه الخصوص، كانت قد هضمت وأعيد تشكيلها داخل إطار كان أميركيًا بتميز يستجيب للسياق الاجتماعي والسياسي للولايات المتحدة. لهذا، فإن أفكار برونيسلاف مالينوفسكي وراد كليف براون كانت تترجم في إطار الوظيفية الأميركية التي التحمت مع النزعة الثقافية النسبية البوازية، ولم تولّد إبداعات أكاديمية من أمثال مدرسة الثقافة والشخصية فحسب، ولكنها أيضًا ولّدت برنامجًا سياسيًا وتعليقًا مستمرًا على الحياة الأميركية.

بعد الحرب العالمية الثانية تميزت الأنثروبولوجيا الثقافية الأميركية بتوتر بين النزعة المادية والذهنية، فكل واحدة من هاتين النزعتين مرت بتحولات عبر الزمن ولكن استمر التوتر حتى تسعينيات القرن العشرين. وعلى الرغم من أن معظم من تأثروا في مساهمات باحثين من المواليد خارج البلاد، من كارل فيتفوغل وكارل بولاني حتى إريك وولف وفيكتور تيرنر، وكان هذا بشكل أولي نتاج تطور نما داخل الوطن وأصبح رأيًا أميركيًا على نحو فريد. فعلى سبيل المثال، تفاعل كل من الجانبين للاضطرابات السياسية في ستينيات القرن العشرين ولدخول أصوات جديدة في الحياة الأكاديمية، لكنهم فعلوا ذلك بأنواع مختلفة من إعادة اختراع للأنثروبولوجيا.

بالنسبة إلى الأنثروبولوجيين القادمين في خلال توسع ما بعد الحرب من أمثال كارل ماركس وماكس فيبر وإميل دوركهايم كانوا يشكلون قراءة إلزامية على الطلاب، وكل ما يأتي من الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية في خلال أيام ازدهارها، كان يتبع حرفيًا وكان مارسيل موس وكلود ليفي ستروس يقرآن على

الأقل في ترجمتهما. ولاحقًا أصبح الماركسيون الفرنسيون والبريطانيون نقاطًا مرجعية للأنثروبولوجيين الأميركيين في اليسار وبطبيعة الحال اليوم بيير بورديو وميشيل فوكو يرجع إليهما بشكل عام، إن لم تُقرأ أعمالهما، وكان الأميركيون قد بالغوا في تمجيد البحوث الأوروبية، حتى يملكوا نوعًا من عقدة شعور بالنقص بخصوص البحوث الأوروبية. ولكن عدم الثقة في النفس تزامن مع جرأة لاعتماد التأثير الخارجي للأدبيات الأوروبية وجعله من ممتلكاتنا، غالبًا مع مسح تاريخها في أثناء هذه العملية.

في حوالى عام 1970 تغير شيء ما مع خفوت الهيمنة البريطانية، وأصبحت الولايات المتحدة مهيمنة على الأنثروبولوجيا المكتوبة بالإنكليزية. وفي الوقت نفسه، تكثفت التأثيرات العابرة للقوميات، مع تنقل الناس بين هنا وهناك، مع زيادة نشر الأعمال المترجمة ومع توسع آليات التواصل الدولي في شكل جمعيات مهنية ومؤتمرات وما شابه ذلك وبشكل متزايد في عقود متأخرة في شكل الوسائل الإلكترونية للاتصالات السريعة. وفي هذه الحالة لا يمكن أن يبقى تقليد قومي ما معزولًا أو مهيمنًا بشكل كلي. فنحن ننتقل سريعًا نحو تشكيل جماعة دولية من الأنثروبولوجيين هي نفسها مرتبطة بجماعات أكاديميات دولية أخرى وإن لم تصل إلى ذلك الوضع بعد.

في متابعة لتطور الأفكار في تقاليدنا الأنثروبولوجية الأربعة، صدمت بنوعية خاصة من التجربة الأميركية. فعلى غير شاكلة التقاليد التي يوجد فيها تسلسل للتأثيرات من الأساتذة في التلاميذ، للأنثروبولوجيين الأميركيين تفاعل مستمر ضد أساتذتهم ومنافسيهم الآخرين، وغالبًا ما برزت أفكار جديدة عندما تتواجه ضد أفكار قديمة. وأعتقد أن هذه النوعية مرتبطة بالبيئة المؤسسة للأكاديمية في الولايات المتحدة. فتعدد المركزية، ومحدودية درجة الهرمية وتنوع الوضعية المتوافرة للمسارات المعنية الأكاديمية، كل هذا يجعل من الممكن أن يبقى المتمردون على الحياة حتى يصبحوا ضحايا مراجعات الأجيال القادمة. وتعني هذه البيئة أيضًا أنه لا يمكن للمنوال أن يبقى مهيمنًا لفترة طويلة من دون تحديات من الداخل والخارج معًا.

من وجهة نظر بعض من يرونه تشظي الأنثروبولوجيا الأميركية اليوم ومسألة مبادئها الأساسية، من مثل بنية الحقل الرباعية ومفهوم الثقافة، هل بإمكاننا أن نقول إنه لا يزال يشكل تقليدًا قوميًا؟ في رأيي هو كذلك على الرغم من أن تشكل الأنثروبولوجيا الأميركية عبارة عن مصادفة في التاريخ، إلا أنها تعطي صيغة الولايات المتحدة للحقل نوعًا من تجانس الشكل الخارجي على الرغم من تنوعه. ففي الوقت الذي ليس فيه كل الممارسين في الولايات المتحدة سيتفقون مع ذلك الحلم، إلا أنهم على الرغم من ذلك يشتركون في الافتراضات الكامنة والأسئلة البحثية حول البشر وانخراطهم مع العالم. ويحفظ ذلك الإطار المشترك الأنثروبولوجيا الأميركية أن تكون أميركية وأنثروبولوجية بشكل متميز، حتى كما نجادل ماذا يعني ذلك بالضبط. سيشهد المستقبل بالتأكيد تسارعًا في دولة الأنثروبولوجيا لكن ذلك سيكفل بشكل جيد الاستمرارية (لفترة زمنية، على الأقل) في تقاليد مختلفة وطرق مختلفة لتعريف حقلنا العلمي واستمراريتنا في عملنا.

المراجع

Books

Abélès, M. *Un ethnologue l'assemblée.* Paris: Odile Jacob, 2000.

———. *La Vie quotidienne au parlement européen.* Paris: Hachette, 1992.

———. *Quiet Days in Burgundy: A Study of Local Politics.* Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1991.

Aborigines Protection Society. *Regulations of the Society.* London: W. Ball, 1837.

Adams, W. Y. *The Philosophical Roots of Anthropology.* Stanford, Calif.: Center for the Study of Language and Information, 1998.

Adorno, T. W. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie.* Berlin: Neuwied, 1969.

Arendt, H. *The Human Condition.* Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Arensberg, C. M. *The Irish Countryman: An Anthropological Study.* New York: P. Smith, 1937.

Aron, R. *Main Currents in Sociological Thought.* Harmondsworth: Penguin, 1968.

Asad, T. (ed.). *Anthropology and the Colonial Encounter.* Atlantic Heights, N.J.: Humanities Press, 1973.

Augé, M. *An Anthropology for Contemporaneous Worlds.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999.

———. *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity.* New York: Verso, 1995.

———.*The Anthropological Circle: Symbol, Function, History.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Bachelard, G. *Le Matérialisme rationnel.* Paris: Presses universitaires de France, 1953.

———. *Le Nouvel esprit scientifique.* Paris: Presses universitaires de France. 1934.

Badcock, C. R. *Lévi-Strauss: Structuralism and Sociological Theory.* London: Hutchinson, 1975.

Balandier, G. *Ambiguous Africa: Cultures in Collision.* London: Chatto & Windus, 1966.

———. *Daily Life in the Kingdom of the Kongo from the Sixteenth to the Eighteenth Century.* London: Allen & Unwin, 1968.

———. *Political Anthropology.* London: Allen Lane the Penguin Press, 1970a.

———.*The Sociology of Black Africa: Social Dynamics in Central Africa.* London: André Deutsch, 1970b.

Banfield, E. C. *The Moral Basis of a Backward Society.* Glencoe: Free Press, 1958.

Barnes, R. H., D. de Coppet and R. J. Parkin. *Contexts and Levels: Anthropological Essays on Hierarchy.* Oxford: Jaso, 1985.

Barraud, C. *Tanebar-Evav: Une société de maisons tournée vers le large.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_______, D. de Coppet, A. Iteanu and R. Jamous. *Of Relations and the Dead: Four Societies Viewed from the Angle of their Exchanges.* Oxford: Berg, 1994.

Barth, F. *Political Leadership among Swat Pathans.* London: University of London Athlone Press, 1959.

——— (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference. (Results of a Symposium Held at the University of Bergen, 23rd to 26th February 1967).* Bergen: Universitetsforlaget, 1969.

Barthes, R. *S/Z.* New York: Hill and Wang, 1974.

———. *The Pleasure of the Text.* New York: Hill and Wang, 1975.

——— and A. Lavers. *Mythologies.* London: Jonathan Cape, 1972.

Bastide, R. *Applied Anthropology.* London: Croom Helm, 1973.

———. *Le Condomblé de Bahia, rite nago.* Paris: Mouton, 1958.

———. *Le Rêve, la transe, et la folie.* Paris: Flammarion, 1972.

———. *Sociologie et psychoanalyse.* Paris: Presses universitaires de France, 1950.

Bataille, G. *The Bataille Reader.* Oxford: Blackwell, 1997.

———. *Oeuvres complétes.* Paris: Gallimard, 1970.

Bateson, G. *Naven, a Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View.* Cambridge: Cambridge University Press, 1936.

Baudler, G. *Im Worte sehen. Das Sprachdenken Johann Georg Hamanns.* Bonn: Bouvier, 1970.

Baudrillard, J. *America.* London: Verso, 1988a.

———. *The Mirror of Production.* St Louis, Mo.: Telos Press, 1975.

———. *Selected Writings.* Stanford: Stanford University Press, 1988b.

———. *La Société de consommation: Ses mythes, ses structures.* Paris: Denoël, 1970.

———. *Le Système des objets.* Paris: Gallimard, 1968.

———. *Symbolic Exchange and Death.* London: Sage, 1993.

Bauer, K. J. *Alois Musil: Wahrheitssucher in der Wüste.* Vienna: Böhlau, 1989.

Bellier, I. and T. M. Wilson (eds.) *An Anthropology of the European Union: Building, Imagining, and Experiencing the New Europe.* Oxford: Berg, 2000.

Belmont, N. *Arnold van Gennep: The Creator of French Ethnography.* Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Benedict, R. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Behavior.* Boston: Houghton Mifflin, 1946.

———. *Patterns of Culture.* Boston: Houghton Mifflin, 1934.

Bennett, J. W. (ed.). *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology. 1973 Proceedings of the American Ethnological Society.* St. Paul, Minn.: West Publishing, 1975.

Benveniste, E. *Indo-European Language and Society.* London: Faber and Faber, 1973.

Bergson, H. *Creative Evolution.* London: Macmillan & Company, 1960.

———. *Matter and Memory.* London: Macmillan, 1986.

Bernatzik, H. A. and E. Bernatzik. *Die Geister der gelben Blätter: Forschungsreisen in Hinterindien.* München: Union, 1936.

Bernot, L. *Les Cak: Contribution et l'étude ethnographique d'une population de langue loi.* Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 1967a.

———. *Les Paysans arakanais du Pakistan oriental: L'histoire, le monde végètal et l'organisation sociale des réfugise Marma (Mog). [École pratique des hautes Études, Sorbonne. 6me section: sciences économiques et sociales].* Paris: Mouton, 1967b.

——— et D. Bernot. *Les Khyang des collines de Chittagong (Pakistan oriental): Matériaux pour l'étude linguistique des Chin.* Paris: Plon, 1958.

——— et R. Blancard. *Nouville: Un village français.* Paris: Institut d'ethnologie, 1953.

Biardeau, M. *Hinduism: The Anthropology of a Civilization.* Delhi: Oxford University Press, 1989.

——— et C. Malamoud. *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne.* Paris: Presses universitaires de France, 1976.

Bloch, M. *Marxism and Anthropology: The History of a Relationship.* Oxford: Clarendon, 1983.

——— (ed.). *Marxist Analysis and Social Anthropology.* London: Malahy, 1975.

——— and J. Parry (eds.). *Death and the Regeneration of Life.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Boas, F. *Change in Bodily Form of Descendants of Immigrants.* New York: Columbia University Press, 1911a.

———. *The Mind of Primitive Man.* New York: Macmillan, 1911b.

——— et M. Izard (eds.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Paris: Presses universitaires de France, 1991.

Boschetti, A. *Sartre et «les temps modernes»: Une entreprise intellectuelle.* Paris: Editions de minuit, 1985.

Boserup, E. *The Conditions of Agricultural Growth: The Economics of Agrarian Change under Population Pressure.* London: Allen & Unwin, 1970.

Bouez, S. *La Déesse apaisé: Norme et transgression dans l'hindouisme au Bengale.* Paris: Éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, 1992.

———.*Réciprocité et hiérarchie: L'Alliance chez les Ho et les Santal de l'Inde.* Paris: Société d'ethnographie: Service du publication du laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative université de Paris X, 1985.

Bouglé, C. C. A. *La Démocratie devant la science: Études critiques sur l'hérèdité, la concurrence et la différenciation.* Paris: Alcan, 1903.

———. *Essays on the Caste System.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

———. *The Evolution of Values: Studies in Sociology with Special Applications to Teaching.* New York: A. M. Kelley, 1969.

———. *Les idées égalitaires: Etude sociologique.* Paris: Alcan, 1899.

———. *La Sociologie de Proudhon.* Paris: Armand Colin, 1912.

Bourdieu, P. *Algeria 1960: The Disenchantment of the World; The Sense of Honour; The Kabyle House, or, the World Reversed: Essays.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

———. *The Algerians.* Boston: Beacon, 1962.

———. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste.* London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

———. *Homo Academicus.* Cambridge, U. K.: Polity Press, 1988.

———. *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology.* Cambridge, U. K.: Polity Press, 1990a.

———. *The Logic of Practice.* Cambridge, U. K.: Polity Press, 1990b.

———.*Outline of a Theory of Practice.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

——— [et al.]. *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society.* Cambridge, U. K.: Polity Press, 1999.

——— and J.-C. Passeron. *The Inheritors: French Students and Their Relation to Culture.* Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Bourgin, H. *Cinquante ans d'expérience démocratique, 1874-1924.* Paris: Nouvelle librairie nationale, 1925.

———. *De Jaurès à Léon Blum: L'École normale et la politique.* Paris: Gordon & Breach, 1970.

Brandewie, E. *When Giants Walked the Earth: The Life and Times of Wilhelm Schmidt, SVD.* Fribourg: University Press, 1990.

Braudel, F. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II.* New York: Harper & Row, 1972.

Brauen, M. *Traumwelt Tibet: Westliche Trugbilder.* Bern: Haupt, 2000.

Braun, J. *Eine deutsche Karriere: Die Biographie des Ethnologen Hermann Baumann (1902-1971).* München: Akademischer Verlag, 1995.

Brooke, M. Z. *Le Play: Engineer and Social Scientist: The Life and Work of Frédéric Le Play.* London: Longmans, 1970.

Burguière, A. *Bretons de Plozévet.* Paris: Flammarion, 1975.

Byer, D. *Der Fall Hugo Bernatzik: Ein Leben zwischen Ethnologie und Öffentlichkeit 1897-1953.* Köln: Böhlau, 1999.

Caillois, R. *L'Homme et le sacré.* Paris: Gallimard, 1950.

Calame-Griaule, G. *Words and the Dogon World.* Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1965; 1986.

Carrier, J. *Occidentalism: Images of the West.* Oxford: Oxford University Press, 1995.

Carrin-Bouez, M. *La Fleur et l'os: Symbolisme et rituel chez les Santal.* Paris: Ecole des hautes études en sciences sociales, 1986.

Cazeneuve, J. *Lucien Lévy-Bruhl.* Oxford: Basil Blackwell, 1972.

Chapman, C. G. *Milocca, a Sicilian Village.* Cambridge, Mass.: Schenkman, 1935; 1981.

Chevron, M.-F. *Anpassung und Entwicklung in Evolution und Kulturwandel: Ein Paradigmenstreit in der beginnenden deutschsprachigen Ethnologie und seine Folgen.* Berlin: LIT, 2003.

Cladis, M. S. *Durkheim and Foucault: Perspectives on Education and Punishment.* Oxford: Durkheim Press, 1999.

Clarke, S. *The Foundations of Structuralism: A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement.* Brighton, U. K.: Harvester, 1981.

Clastres, P. *Chronicle of the Guayaki Indians.* New York: Zone Books, 1972; 1998.

———. *Society against the State: Essays in Political Anthropology.* New York: Zone Books, 1987.

Clifford, J. *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World.* Berkeley: University of California Press, 1982.

——— and G. E. Marcus (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press, 1986.

Codere, H. *Fighting with Property: A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare, 1792-1930.* New York: J. J. Augustin, 1950.

Cole, D. *Franz Boas: The Early Years, 1858-1906.* Toronto: [n. pb.], 1999.

Cole, J. W. and E. R. Wolf. *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley.* New York: Academic Press, 1974.

Comte, A. *Introduction to Positive Philosophy.* Indianapolis: Hackett, 1988.

———. *System of Positive Polity.* New York: Hill, 1973.

Condominas, G. *L'Espace social à propos de l'Asie du Sud-Est.* Paris: Flammarion, 1980.

———. *L'Exotique est quotidien: Sar Luk, Viêtnam central.* Paris: Plon, 1965.

———. *We Have Eaten the Forest: The Story of a Montagnard Village in the Central Highlands of Vietnam.* New York: Hill and Wang, 1977.

Conte, E. et C. Essner (eds.). *La Quête de la race: Une anthropologie du Nazisme.* Paris: Hachette, 1995.

Crapanzano, V. *Tuhami, Portrait of a Moroccan.* Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Crocker, J. C. *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shaman ism.* Tucson: University of Arizona Press, 1985.

Culler, J. D. *Saussure.* Glasgow: Fontana; Collins, 1976.

Dampierre, É. D. *Penser au singulier: Étude nzakara.* Paris: Société d'ethnographie universite de Paris X, 1984.

———.*Poètes nzakara.* Paris: Juilliard. 1963.

Danforth, L. M. *The Death Rituals of Rural Greece.* Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982.

Darnell, R. *Invisible Genealogies: A History of Americanist Anthropology.* Lincoln: University of Nebraska Press, 2001.

Davis, A., B. B. Gardner and M. R. Gardner. *Deep South: A Social Anthropoloical Study of Caste and Class.* Chicago: University of Chicago Press, 1941.

De Coppet, D. and A. Iteanu (eds.). *Cosmos and Society in Oceania.* Oxford: Berg, 1995.

Delafosse, M. *Les Noirs de l'Afrique.* Paris: Payot et Cie, 1922.

Delamont, S. *Appetites and Identities: An Introduction to the Social Anthropology of Western Europe.* London: Routledge, 1995.

Deleuze, G. and F. Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia.* London: Athlone, 1984.

———. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia.* London: Athlone Press, 1988.

Deliège, R. *The Bhils of Western India: Some Empirical and Theoretical Issues in Anthropology in India.* New Delhi: National, 1985.

———. *The Untouchables of India.* Oxford: Berg, 1999.

———. *The World of the «Untouchables»: Paraiyars of Tamil Nadu.* Delhi: Oxford University Press, 1997.

Deloria, V. *Custer Died for Your Sins.* London: Collier-Macmillan, 1969.

Derrida, J. *Of Grammatology.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

———. *Writing and Difference.* Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Descola, P. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

———. *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle.* London: Harper Collins, 1996.

Despres, L. A. (ed.). *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies.* The Hague: Mouton, 1975.

Devereux, G. *Essais d'ethnopsychiatrie générale.* Paris: Gallimard, 1970.

———. *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences.* Paris: Mouton, 1967.

———. *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe.* Washington, D. C.: United States Government Printing Office, 1961.

Diamond, S. *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization.* New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1974.

Dieterlen, G. *Essai sur la religion bambara.* Paris: Presses universitaires de France, 1951.

——— (ed.). *La Notion de personne en Afrique noire, Paris 11-17 octobre 1971.* Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 1973.

Dollard, J. *Caste and Class in a Southern Town.* New York: Harper, 1937.

Dostal, W. (ed.). *Die Situation der Indios in Südamerika: Grundlagen der interethnischen Konflikte der nichtandinen Indianer.* Wuppertal: Peter Hammer, 1975.

——— and A. Gingrich. *Coordonnées: Structures Jörai familiales et sociales.* Paris: Institut d'ethnologie, 1972.

———. *Pötao: Une théorie du pouvoir chez les Indochinois Jörai.* Paris: Flammarion, 1977.

Dumézil, G. *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty.* New York: Zone Books, 1988.

———. *Mythes et épopées.* Paris: Gallimard, 1968-1973.

Dumont, L. *Affinity as a Value: Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia.* Chicago: University of Chicago Press, 1983.

———. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective.* Chicago: University of Chicago Press, 1992.

———. *German Ideology: From France to Germany and Back.* Chicago: University of Chicago Press, 1994.

———. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications.* Chicago: University of Chicago Press, 1966/1980.

———. *A South Indian Subcaste: Social Organization and Religion of the Pramalai Kallar.* Delhi: Oxford University Press, 1986.

———. *La Tarasque: Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique.* Paris: Gallimard, 1951.

Durkheim, É. *The Division of Labour in Society.* London: Macmillan, 1893; 1984.

———. *Durkheim: Essays on Morals and Education.* London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

———. *The Elementary Forms of Religious Life.* New York: Free Press, 1912; 1995.

———. *Montesquieu: Quid secundatus politicae scientiae instituendae contulerit.* Oxford: Durkheim Press, 1997.

———. *The Rules of Sociological Method: And Selected Texts on Sociology and Its Method.* London: Macmillan, 1895; 1982.

———. *Suicide: A Study in Sociology.* Glencoe: Free Press, 1894; 1951.

——— and M. Mauss. *Primitive Classification.* Chicago: University of Chicago Press, 1903; 1963.

Elias, N. *Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen.* Bern: Francke, 1969.

Elphinstone, M. *An Account of the Kingdom of Caubul.* Karachi: Oxford University Press, 1839/1972.

Embree, J. *Suye Mura, A Japanese village.* Chicago: University of Chicago Press, 1939.

Enzensberger, U. *Georg Forster: Weltumsegler und Revolutionär.* Berlin: Wagenbach, 1979.

Eriksen, T. H. and F. S. Nielsen. *A History of Anthropology.* London: Pluto Press, 2001.

Evans-Pritchard, E. E. *Essays in Social Anthropology.* London: Faber and Faber, 1962.

———. *A History of Anthropological Thought.* Edited by A. Singer and E. Gellner. New York: Basic Books, 1981.

———. *Kinship and Marriage among the Nuer.* Oxford: Clarendon, 1951.

———. *The Nuer: A Description of the Modes of the Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People.* Oxford: Clarendon, 1940.

———. *The Sanusi of Cyrenaica.* Oxford: Clarendon, 1949.

———. *Theories of Primitive Religion.* Oxford: Clarendon, 1965.

———. *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande.* Oxford: Clarendon, 1937.

Fauconnet, P. *La Responsibilité: Étude de sociologie.* Paris: Alcan, 1920.

Favret-Saada, J. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Fei, H.-T. *Peasant Life in China.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1939.

Ferrell, R. *Passion in Theory: Conceptions of Freud and Lacan.* London: Routledge, 1996.

———. *Primitive Economics of the New Zealand Maori.* London: G. Routledge, 1929.

———. *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia.* London: G. Allen & Unwin, 1936.

——— (ed.). *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Malinowski.* London: Routledge and Kegan Paul, 1957.

Fischer, H. *Die Hamburger Südsee-Expedition: Über Ethnographie und Kolonialismus.* Frankfurt: Syndikat, 1981.

———. *Völkerkunde im Nationalsozialismus: Aspekte der Anpassung, Affinität und Behauptung einer wissenschaftlichen Disziplin.* Berlin: D. Reimer, 1990.

Forster, J. R. *A Voyage Round the World.* London: B. White, 1777.

Fortes, M. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi: Being the First Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe.* London: Oxford University Press, 1945.

———. *The Web of Kinship among the Tallensi: The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe.* London: Oxford University Press, 1949b.

——— (ed.). *Social Structure: Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown.* Oxford: Clarendon, 1949.

——— and E. E. Evans-Pritchard (eds.). *African Political Systems.* London: Oxford University Press for the International African Institute, 1940.

Fortune, R. *Manus Religion.* Philadelphia: American Philosophical Society, 1935.

Foucault, M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* New York: Vintage, 1979.

———. *The History of Sexuality.* New York: Pantheon, 1978. Volume 1.

———. *The History of Sexuality.* New York: Pantheon, 1984. Volume 2.

———. *The History of Sexuality.* New York: Pantheon, 1985. Volume 3.

———. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason.* London: Routledge, 1997.

Fournier, M. *Marcel Mauss.* Paris: Fayard, 1994.

Fox, R. G. (ed.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present.* Santa Fe: School of American Research Press, 1991.

——— and B. J. King (eds.). *Anthropology beyond Culture.* Oxford: Berg, 2002.

Frank, A. G. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America.* New York: Monthly Review Press, 1967.

Franklin, S. and S. McKinnon (eds.). *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies.* Durham, N. C.: Duke University Press, 2002.

Frazer, J. G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion.* 12 vols. London: Macmillan, 1911; 1936.

Freeman, D. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

Fried, M. H. *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology.* New York: Random House, 1967.

———. *The Notion of Tribe.* Menlo Park, Calif.: Cummings, 1975.

Fustel De Coulanges, N. D. *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome.* Garden City: Doubleday, 1864; 1882.

Gaborieau, M. *Le Népal et ses populations.* Bruselles: Editions complexe, 1978.

Gardt, A. *Geschichte der Sprachwissenschaft in Deutschland. Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert.* Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

Geertz, C. *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia.* Berkeley: University of California Press, 1963a.

———. *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books, 1973.

———. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia.* New Haven: Yale University Press, 1968.

———. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali.* Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1980.

———. *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns.* Chicago: University of Chicago Press, 1963b.

———. *The Religion of Java.* Glencoe: Free Press, 1960.

——— and H. Geertz. *Kinship in Bali.* Chicago: University of Chicago Press, 1975.

Geisenhainer, K. *«Rasse ist Schicksal»: Otto Reche (1879-1966) ein Leben als Anthropologe und Völkerkundler.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002.

Gellner, E. *Words and Things.* London: Gollancz, 1959.

Gennep, Arnold van. *The Rites of Passage.* London: Routledge, 1909/1960.

Gephart, W. *Symbol und Sanktion: Zur Theorie der kollektiven Zurechnung von Paul Fauconnet.* Opladen: Leske & Budrich, 1997.

Gibson, K. and T. Ingold (eds.). *Tools, Language, and Cognition in Human Evolution.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Gillin, J. P. *Moche: A Peruvian Coastal Community.* Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, 1947.

Gingrich, A. *Erkundungen: Themen der ethnologischen Forschung.* Wien: Böhlau, 1999a.

Ginsburg, F. D. and R. Rapp (eds.). *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction.* Berkeley: University of California Press, 1995.

Girard, R. *La violence et le sacré.* Paris: B. Grasset, 1972.

Gluckman, M. *Order and Rebellion in Tribal Africa.* London: Cohen & West, 1963.

Godelier, M. *The Enigma of the Gift.* Cambridge, U. K.: Polity Press, 1999.

———. *The Making of Great Men: Male Domination and Power among the New Guinea Baruya.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

———. *Perspectives in Marxist Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

——— et M. Panoff (eds.). *La production du corps: Approches anthropologiques et historiques.* Amsterdam: Gordon & Breach, 1998.

_______ and M. Strathern (eds.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_______, T. R. Trautmann and F. E. Tjon Sie Fat (eds.). *Transformations of Kinship.* Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1998.

Golde, P. (ed.). *Women in the Field: Anthropological Experiences.* Chicago: Aldine, 1970.

Goldschmidt, W. *As You Sow: Three Studies in the Social Consequences of Agribusiness.* New York: Harcourt, Brace, 1947.

Goodman, A., D. Heath and S. Lindee (eds.). *Genetic Nature/Culture: Anthropology and Science beyond the Two Culture Divide.* Berkeley: University of California Press, 2003.

Goodman, A. and T. Leatherman (eds.). *Building a New Biocultural Synthesis: Political Economic Perspectives on Human Biology.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.

Goody, J. (eds.). *The Developmental Cycle in Domestic Groups.* London: Cambridge University Press, 1958.

———. *The Domestication of the Savage Mind.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

———. *The Expansive Moment: The Rise of Social Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Gothsch, M. *Die deutsche Völkerkunde und ihr Verhältnis zum Kolonialismus: Ein Beitrag zur kolonialideologischen und kolonialpraktischen Bedeutung der deutschen Völkerkunde in der Zeit von 1870 bis 1975.* Baden-Baden: Nomos, 1983.

Granet, M. *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne.* Paris: Alcan, 1939.

———. *Chinese Civilization.* London: Routledge & Kegan Paul, 1930.

———. *Conversations with Ogotemméli: An Introduction to Dogon Religious Ideas.* Oxford: Oxford University Press for the International African Institute, 1948/1965.

———. *Études sociologiques sur la Chine.* Paris: Presses universitaires de France, 1953.

———. *Masques dogons.* Paris: Institut d'ethnologie, 1938.

———. *Méthode de l'ethnographie.* Paris: Presses universitaires de France, 1957.

———. *The Religion of the Chinese People.* Oxford: Blackwell, 1975.

——— et G. Dieterlen. *Le renard pâle.* Paris: Institut d'Ethnologie, 1965.

Guilleminet, P. *Coutumier de la tribu bahnar des Sedang et des Jarai de la province de Kontum.* Paris: E. de Boccard; École Française d'Extrême-Orient, 1952.

Gumperz, J. and S. Levinson (eds.). *Rethinking Linguistic Relativity.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Habinger, G. *Eine Wiener Biedermeierdame erobert die Welt: Die Lebensgeschichte der Ida Pfei□er (1797-1858).* Wien: Promedia, 2003.

Haddon, A. C. *History of Anthropology.* London: Watts, 1910.

——— (ed.). *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits.* Cambridge: Cambridge University Press, 1901; 1935.

Halbwachs, M. *Les Causes du suicide.* Paris: Alcan, 1930.

———. *La Classe ouvrière et les niveaux de vie: Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les société industrielles contemporaines.* Paris: Alcan, 1912.

———. *L'évolution des besoins dans les classes ouvrières.* Paris: Alcan, 1933.

———. *On Collective Memory.* Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Hallpike, C. R. *The Foundations of Primitive Thought.* Oxford: Clarendon, 1979.

Hammond-Tooke, W. D. *Imperfect Interpreters: South Africa's Anthropologists, 1920-1990.* Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1997.

Haraway, D. J. *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science.* New York: Routledge, 1989.

Harris, M. *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures.* New York: Random House, 1977.

———. *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture.* New York: Ran dom House, 1974.

———. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture.* New York: Thomas Crowell, 1979.

———. *Culture, Man, and Nature: An Introduction to General Anthropology.* New York: Thomas Crowell, 1971.

———.*The Nature of Cultural Things.* New York: Random House, 1964.

———. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture.* New York: Thomas Crowell, 1968.

Harstick, H.-P. (ed.). *Karl Marx über Formen vorkapitalistischer Produktion: Vergleichende Studien zur Geschichte des Grundeigentums, 1879-1880.* Frankfurt: Campus Verlag, 1977.

Haudricourt, A. G. *L'homme et les plantes cultivées.* Paris: Gallimard, 1943.

———. *La Technologie science humaine: Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques.* Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987.

Hauser-Schäublin, B. (ed.). *Ethnologische Frauenforschung: Ansätze, Methoden, Resultate.* Berlin: Reimer, 1991.

Hegel, G. W. F. *The Philosophy of History.* New York: Dover, 1956.

Heinrichs, H.-J. (ed.). *Materialien zu Bachofens «Das Mutterrecht.»* Frankfurt: Suhrkamp. 1975.

Héritier, F. *L'Exercice de la parenté.* Paris: Gallimard, 1981.

———. *Two Sisters and Their Mother: The Anthropology of Incest.* New York: Zone Books, 1999.

Herrenschmidt, O. *Les meilleurs dieux sont hindous.* Lausanne: L'Âge de l'Homme, 1989.

Herrnstein, R. J. and C. Murray. *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life.* New York: Free Press, 1994.

Herskovits, M. J. *The American Negro: A Study in Racial Crossing.* New York: Alfred A. Knopf, 1928.

Hertz, R. *Robert Hertz: Sin and Expiation in Primitive Societies.* Oxford: British Centre for Durkheimian Studies, 1922 and 1994.

———. *Socialisme et dépopulation.* Paris: Librairie du parti socialiste, 1910.

Heusch, L. D. *The Drunken King, or the Origin of the State.* Bloomington: Indiana University Press, 1982.

———. *Sacrifice in Africa: A Structuralist Approach.* Manchester, U. K.: Manchester University Press, 1985.

———. *Why Marry Her?: Society and Symbolic Structures.* Cambridge; Paris: Cambridge University Press, 1981.

Heuzé, G. *Workers of Another World: Miners, the Countryside, and Coalfields in Dhanbad.* Delhi: Oxford University Press, 1996.

Hildebrandt, H.-J. *Der Evolutionismus in der Familienforschung des 19. Jahrhunderts: Ansätze einer allgemeinen, historisch orientierten Theorie der Familie bei Johann Jakob Bachhofen, John Ferguson McLennan und Lewis Henry Morgan.* Berlin: Reimer, 1983.

Hirschberg, W., C. F. Feest and A. Janata (eds.). *Technologie und Ergologie in der Völkerkunde.* Berlin: Reimer, 1966 and 1989.

Hohmann, J. S. *Handbuch zur Tsiganologie.* New York: P. Lang, 1996.

Hollier, D. et G. Bataille (eds.). *Le Collége de sociologie: 1937-1939.* Paris: Gallimard, 1995.

Horowitz, I. L. *Radicalism and the Revolt against Reason: The Social Theories of Georges Sorel.* Carbondale: Southern Illinois University Press, 1968.

Hubert, H. *Les Celtes depuis l'époque de la téne et la civilisation celtique.* Paris: A. Michel, 1950.

———. *Essay on Time: A Brief Study of the Representation of Time in Religion and Magic.* Oxford: Durkheim Press, 1905 and 1999.

———. *Les Germains: Cours professé à l'école du Louvre en 1924-1925.* Paris: A. Michel, 1952.

——— and M. Mauss (eds.). *A General Theory of Magic.* London: Routledge and K. Paul, 1972.

———. *Sacrifice: Its Nature and Function.* London: Cohen & West, 1964.

Hugh-Jones, C. *From the Milk River.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Hugh-Jones, S. *The Palm and the Pleiades.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Hunter, M. *Reaction to Conquest: Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa.* Oxford: Oxford University Press, 1936.

Hymes, D. *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1974.

——— (ed.). *Reinventing Anthropology.* New York: Random House, 1969.

Iteanu, A. *La Ronde des échanges: De la circulation aux valeurs chez les Orokaiva.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Jablow, J. *The Cheyenne in Plains Indian Trade Relations, 1795-1840.* New York: J. J. Augustin, 1951.

James, W. and N. J. Allen. *Marcel Mauss: A Centenary Tribute.* New York: Berghahn Books, 1998.

Jamous, R. *Honneur et Baraka: Les structures sociales traditionnelles dans le Rif.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

———. *La Relation frère-soeur: Parenté et rites chez les Meo de l'Inde du Nord.* Paris: Editions de l'école des hautes études en sciences Sociales, 1991.

Jenkins, A. *The Social Theory of Claude Lévi-Strauss.* London: Macmillan, 1979.

Johnson, C. *Claude Lévi-Strauss: The Formative Years.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Jouin, B. Y. *La Mort et la tombe: L'Abandon de la tombe, les cérémonies, priéres et sacrifices se rapportant à ces trés importantes manifestations de la vie des autochtones du Darlac.* Paris: Institut d'Ethnologie, 1949.

Juillerat, B. *L'Avènement du père: Rite, representation, fantasme, dans un culte mélanésien.* Paris: CNRS, 1995.

———. *Les Bases de l'organisation sociale chez les Mouktélé (Nord-Cameroun): Structures lignagères et mariage.* Paris: Institut d'ethnologie, 1971.

———. *Children of the Blood: Society, Reproduction, and Cosmology in New Guinea.* Oxford: Berg, 1996.

———. *Oedipe chasseur: Une Mythologie du sujet en nouvelle-guinée.* Paris: Presses universitaires de France, 1991.

———. *Penser l'imaginaire: Essays d'anthropologie psychanalytique.* Lausanne: Payot et Cie, 2001.

———. *La Révocation des tambaran: Les Banaro et Richard Thurnwald revisités.* Paris: CNRS, 1993.

Kautsky, K. *Die Agrarfrage: Eine Übersicht über die Tendenzen der modernen Landwirthschaft und die Agrarpolitik der Sozialdemokratie.* Stuttgart: Dietz, 1899.

Knauft, B. M. *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology.* New York: Routledge, 1996.

König, W. *Die Achal-Teke: Zur Wirtschaft und Gesellschaft einer Turkmenen- Gruppe im XIX. Jahrhundert.* Berlin: Akademie-Verlag, 1962.

Krader, L. (ed.). *Karl Marx. Die ethnologischen Exzerpthefte.* Frankfurt: Suhrkamp, 1976.

Kramer, F. and C. Sigrist. *Gesellschaften ohne Staat.* Frankfurt: Syndikat, 1978.

Krauskopf, G. *Maîtres et possedés: Les Rites et l'ordre sociale chez les Tharu de dang (Népal).* Paris: CNRS, 1989.

Kristeva, J. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art.* New York: Columbia University Press, 1980.

———. *Étrangers à nous-mêmes.* Paris: Fayard, 1988.

———. *Nations without Nationalism.* New York: Columbia University Press, 1993.

Kroeber, A. L. *Configurations of Culture Growth.* Berkeley: University of California Press, 1944.

———. *Cultural and Natural Areas of Native North America.* Berkeley: University of California Press, 1939.

———. *Style and Civilization.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1957.

——— and C. Kluckhohn. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952.

Kuhn, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Kuklick, H. *The Savage Within: The Social History of British Anthropology, 1885-1945.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Kuper, A. *Anthropology and Anthropologists: The British School, 1922-1972.* London: Allen Lane, 1973.

———. *Culture: The Anthropologist's Account.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

Kurzweil, E. *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault.* New York: Columbia University Press, 1980.

Labouret, H. *Paysans d'Afrique occidentale.* Paris: Gallimard, 1941.

Lacan, J. *Écrits: A Selection.* London: Routledge, 1977.

———. *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968.

Lafont, P.-B. *Toloi djuat: Coutumier de la tribu Jarai.* Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1963.

Lane, E. W. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians: Written in Egypt during the Years 1833, 1834, and 1835, Partly from Notes Made during a Former Visit to that Country in the Years 1825, 1826, 1827, and 1828.* London: C. Knight, 1836.

Lane, M. (ed.). *Structuralism: A Reader.* London: Cape, 1970.

Latour, B. *We Have Never Been Modern.* London: Harvester Wheatsheaf, 1993.

———. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

——— and S. Woolgar. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts.* Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1986.

Leach, E. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure.* London: G. Bell, 1954.

———. *Pul Eliya, a Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship.* Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

———. *Social Anthropology.* Glasgow: Fontana Paperbacks, 1982.

Leacock, E. B. (ed.). *The Culture of Poverty: A Critique.* New York: Simon and Schuster, 1971.

Le Bon, G. *The Crowd.* New Brunswick: Transaction Publishers, 1995.

Leeds, A. *Cities, Classes, and the Social Order.* Ithaca: Cornell University Press, 1976.

Leenhardt, M. *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World.* Chicago: University of Chicago Press, 1947; 1979.

———. *Gens de la Grande Terre.* Paris: Gallimard, 1937.

———. *Le Mouvement éthiopien au sud de l'Afrique de 1896 à 1899.* Paris: Academie des sciences d'outre-mer, 1902; 1976.

Leiris, M. *L'Afrique fantôme.* Paris: Gallimard, 1934.

———. *Manhood: The Autobiographer as Torero.* London: Cape, 1968.

Le Play, F. *Frédéric Le Play on Family, Work, and Social Change.* Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Leroi-Gourhan, A. *Archéologie du Pacifique-nord: Matériaux pour l'étude des relations entre les peuples riverains d'Asie et d'Amérique.* Paris: Institut d'ethnologie, 1946.

———. *Le fil du temps: Ethnologie et préhistoire (1935-1970).* Paris: Fayard, 1983.

———. *L'Homme et la matière.* Paris: Albin Michel, 1943; 1945.

Le Roy Ladurie, E. *Montaillou: Cathars and Catholics in a French village, 1294-1324.* London: Scholar Press, 1978.

———. *The Peasants of Languedoc.* Urbana: University of Illinois Press, 1982.

Lesser, A. *The Pawnee Ghost Dance Hand Game: A Study of Cultural Change.* New York: Columbia University Press, 1933.

Lévi-Strauss, C. *The Elementary Structures of Kinship.* Boston: Beacon Press, 1949; 1969.

———. *Introduction to the Work of Marcel Mauss.* London: Routledge & Kegan Paul, 1987.

———. *Mythologiques.* Paris: Plon, 1964.

———. *The Savage Mind.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1966.

———. *Totemism.* Boston: Beacon, 1963.

———. *Tristes tropiques.* London: Jonathan Cape, 1973.

Lévy, E. *L'Affirmation du droit collectif.* Paris: Societe nouvelle de librairie et d'édition, 1903.

———. *Les Fondements du droit.* Paris: Alcan, 1933.

———. *La Vision socialiste du droit.* Paris: M. Giard, 1926.

Lévy-Bruhl, L. *How Natives Think.* London: Allen & Unwin, 1912; 1926.

———. *The Notebooks on Primitive Mentality.* Oxford: Basil Blackwell, 1949; 1975.

———. *Primitive Mentality.* London: Allen & Unwin, 1923.

Lewis, O. *The Effects of White Contact upon Blackfoot Culture: With Special Reference to the Role of the Fur Trade.* New York: J. J. Augustin, 1942.

———. *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty.* New York: Basic Books, 1959.

———. *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied.* Urbana: University of Illinois Press, 1951.

———. *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty.* New York: Random House, 1966b.

Le Wita, B. *French Bourgeois Culture.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Linimayr, P. *Wiener Völkerkunde im Nationalsozialismus: Ansätze zu einer NS-Wissenschaft.* Frankfurt: P. Lang, 1994.

Linton, R. *The Study of Man.* New York: Appleton-Century, 1936.

Lips, J. E. *Die Erntevölker: Eine wichtige Phase in der Entwicklung der menschlichen Wirtschaft [Rektoratsrede gehalten am 31. Oktober 1949 in der Kongresshalle zu Leipzig].* Berlin: Akademie-Verlag, 1953.

———. *The Savage Hits Back: The White Man through Native Eyes.* New Haven: Yale University Press, 1937.

Lizot, J. *Tales of the Yanomami: Daily Life in the Venezuelan Forest.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Lösch, N. C. *Rasse als Konstrukt: Leben und Werk Eugen Fischers.* Frankfurt: Peter Lang, 1997.

Lowie, R. H. *The German People: A Social Portrait to 1945.* New York: Farrar and Rinehart, 1945.

———. *The History of Ethnological Theory.* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1937.

———. *Primitive Society.* New York: Liveright, 1920.

Lukes, S. *Émile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study.* London: Allen Lane, 1973.

Lynd, R. S. and H. M. Lynd. *Middletown: A Study in American Culture.* New York: Harcourt Brace, 1929.

Lyotard, J.-F. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Manchester, U. K.: Manchester University Press, 1984.

MacDonald, A. W. *Essays on the Ethnology of Nepal and South Asia.* Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar, 1983. Volume 1.

———. *Essays on the Ethnology of Nepal and South Asia.* Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar, 1987. Volume 2.

Maitre, H. *Les Jungles moi: Exploration et histoire des hinterlands moi du cambodge, de la cochinchine, de l'annam et du bas laos.* Paris: E. Larose, 1912.

Malamoud, C. *Cuire le monde: Rite et pensée dans l'Inde ancienne.* Paris: Editions la découverte, 1989.

Malinowski, B. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea.* London: G. Routledge & Sons, 1922.

———. *Coral Gardens and Their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands.* London: G. Allen & Unwin, 1935.

———. *A Diary in the Strict Sense of the Term.* London: Athlone, 1967; 1989.

———. *Sex and Repression in Savage Society.* London: International Library of Psychology, Philosophy, and Scientific Method, 1927.

———. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea.* London: G. Routledge & Sons, 1929.

Maquet, J. *The Aesthetic Experience: An Anthropologist Looks at the Visual Arts.* New Haven: Yale University Press. 1986.

———. *Africanity: The Cultural Unity of Black Africa.* New York: Oxford University Press, 1972.

———. *Introduction to Aesthetic Anthropology.* Malibu, Calif.: Undena Publications, 1979.

Maranda, P. *French Kinship: Structure and History.* Paris: Mouton, 1974.

Marcel, J.-C. *Le Durkheimisme dans l'entre-deux-guerres.* Paris: Presses universitaires de France, 2001b.

Marcus, G. E. and M. M. J. Fischer. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences.* Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Mauss, M. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archiac Societies.* London: Routledge & Kegan Paul, 1954.

———. *Oeuvres.* 3 vols. Paris: Les Editions de minuit, 1968; 1969.

———. *On Prayer.* Oxford: Berghahn, 1909; 2003.

———. *Sociology and Psychology: Essays.* London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

——— and H. Beuchat. *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology.* London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

McLennan, J. F. *Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies.* Edinburgh: Black, 1865.

Mead, M. *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization.* New York: New American Livrary, 1928.

——— and R. Métraux (eds.). *The Study of Culture at a Distance.* Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Meillassoux, C. *Maidens, Meal, and Money: Capitalism and the Domestic Community.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Melk-Koch, M. *Auf der Suche nach der menschlichen Gesellschaft: Richard Thurnwald.* Berlin: Reimer, 1989.

Merker, M. *Die Masai: Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes.* Berlin: Reimer, 1904.

Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of Perception.* London: Routledge & Kegan Paul, 1962.

Métraux, A. *Ethnology of Easter Island.* Honolulu: Bishop Museum, 1940.

———. *The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso.* Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1942.

———. *Le Vaudou haïtien.* Paris: Gallimard, 1958.

Miner, H. M. *St. Denis, a French-Canadian Parish.* Chicago: University of Chicago Press, 1939.

Mintz, S. *Caribbean Transformations.* Chicago: Aldine, 1974.

———. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History.* New York: Viking, 1985.

Mischek, U. *Leben und Werk Günter Wagners (1908-1952).* Gehren: Escher, 2002.

Mishkin, B. *Rank and Warfare among the Plains Indians.* New York: J. J. Augustin, 1940.

Montesquieu, C. D. *The Spirit of the Laws.* New York: Hafner Press, 1949.

Montoya, M. V. I. *Trabajos cientificos y corresondencia de Tadeo Haenke.* Madrid: Coleccion Synopsis, 1992.

Morgan, L. H. *Ancient Society, or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization.* New York: World Publishing, 1877.

———. *League of the Ho-dé-no-sau-ne, or Iroquois.* Rochester: Sage and Broa, 1851.

———. *Systems of Consanguinity and Affnity of the Human Family.* Washington D. C.: Smithsonian Institution, 1870.

Morin, E. *Plodemet.* London: Allen Lane, 1977.

Mosen, M. *Der koloniale Traum: Angewandte Ethnologie im Nationalsozialismus.* Bonn: Mundus, 1991.

Mühlmann, W. E. and A. M. Dauer. *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen.* Berlin: Reimer, 1961.

Murdock, G. P. *Social Structure.* New York: Macmillan, 1949.

Murphy, R. F. *The Dialectics of Social Life: Alarms and Excursions in Anthropological Theory.* New York: Basic Books, 1971.

Musil, A. *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins.* New York: American Geographical Society, 1928.

Nash, J. C. *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines.* New York: Columbia University Press, 1979.

Neocleous, M. *Fascism.* Buckingham: Open University Press, 1997.

Niebuhr, C. *Beschreibung von Arabien.* Graz: Akademische Verlagsanstaet, 1969.

Obeyesekere, G. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific.* Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982.

Ong, A. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia.* Albany: State University of New York Press, 1987.

Ortner, S. B. and H. Whitehead (eds.). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Otto, R. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.* Breslau: Trewendt und Granier, 1917.

Parkin, R. J. *The Dark Side of Humanity: The Work of Robert Hertz and Its Legacy.* Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1996.

———. *Louis Dumont and Hierarchical Opposition.* Oxford: Berghahn, 2003.

———. *Perilous Transactions: Papers in General and Indian Anthropology.* Orissa, India: Sikshasandhan, 2001.

Paulme, D. *Organisation sociale des Dogon de Sanga.* Paris: Jean-Michel place, 1940; 1988.

———. *La Statue du commandeur: Essays d'ethnologie.* Paris: Le Sycomore, 1984.

Penny, H. G. *Objects of Culture: Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial Germany.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002.

——— (eds.). *Worldly Provincialism: German Anthropology in the Age of Empire.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.

Peters, E. L. *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Piaget, J. *Structuralism.* London: Routledge & Kegan Paul, 1971.

Pignède, B. *The Gurungs: A Himalayan Population of Nepal.* Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar, 1993.

Polanyi, K., C. M. Arensberg and H. W. Pearson (eds.). *Trade and Market in the Early Empires.* Glencoe: Free Press, 1957.

Powdermaker, H. *After Freedom: A Cultural Study in the Deep South.* New York: Viking, 1939.

———. *Stranger and Friend: The Way of an Anthropologist.* New York: Norton, 1966.

Putzstück, L. *«Symphonie in Moll»: Julius Lips und die Kölner Völkerkunde.* Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft, 1995.

Radcliffe-Brown, A. R. *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology Anthony Wilkin Studentship Research, 1906.* Glencoe, Ill.: Free Press, 1922; 1948.

———. *A Natural Science of Society.* New York: Free Press, 1956; 1964.

———. *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses.* London: Cohen & West, 1952.

Radcliffe-Brown, A. R. and C. D. Forde (eds.). *African Systems of Kinship and Marriage.* London: Oxford University Press, 1950.

Radin, P. *The Autobiography of a Winnebago Indian.* Berkeley: University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 1920.

———. *Primitive Man as Philosopher.* New York: Dover, 1927.

Raheja, G. G. *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village.* Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Rappaport, R. A. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People.* New Haven: Yale University Press, 1967.

Redfield, R. *The Folk Culture of Yucatan.* Chicago: University of Chicago Press, 1941.

———. *The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole.* Chicago: University of Chicago Press, 1955.

———. *Peasant Society and Culture.* Chicago: University of Chicago Press, 1956.

———. *Tepoztlán, a Mexican Village.* Chicago: University of Chicago Press, 1930.

Reed-Danahay, D. *Education and Identity in Rural France: The Politics of Schooling.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Reemtsma, K. *Sinti und Roma: Geschichte, Kultur, Gegenwart.* München: C. H. Beck, 1996a.

———.*«Zigeuner» in der ethnographischen Literatur: Die «Zigeuner» der Ethnographen.* Frankfurt: Fritz Bauer Institut, 1996b.

Reiniche, M. L. *Les Dieux et les hommes: Étude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud.* Paris: Mouton, 1979.

Reiter, R. R. (ed.). *Toward an Anthropology of Women.* New York: Monthly Review Press, 1975.

Rey, P. P. *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme: Exemple de la Comilog au Congo-Brazzaville.* Paris: Maspéro, 1971.

Richards, A. I. *Hunger and Work in a Savage Tribe: A Functional Study of Nutrition among the Southern Bantu.* London: G. Routledge, 1932.

Richardson, J. *Law and Status among the Kiowa Indians.* New York: J. J. Augustin, 1940.

——— and A. L. Kroeber. *Three Centuries of Women's Dress Fashion: A Quantitative Analysis.* Berkeley: University of California press, 1940.

Richman, M. H. *Sacred Revolutions: Durkheim and the Collège de Sociologie.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

Ricoeur, P. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics.* Evanston: Northwestern University Press. 1974.

———. *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language.* Toronto: University of Toronto Press, 1977.

Rivers, W. H. R. *The History of Melanesian Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 1914.

———. *The Todas.* London: Macmillan, 1906.

Rivet, P. *Ethnographie ancienne de l'équateur.* Paris: Gauthier-Villars, 1912.

Robey, D. (ed.). *Structuralism: An Introduction.* Oxford: Clarendon, 1973.

Roosevelt, A. C. (ed.). *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives.* Tucson: University of Arizona, 1994.

Rosaldo, M. Z. and L. Lamphere (eds.). *Woman, Culture, and Society.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974.

Roseberry, W. *Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes.* Austin: University of Texas Press, 1983.

Rousseau, J.-J. *Emile.* London: J. M. Dent, 1762; 1993.

Royal Anthropological Institute. *Notes and Queries on Anthropology, for the Use of Travellers and Residents in Uncivilized Lands.* London: Royal Anthropological Institute, 1874.

Sabatier, L. *Palabre du serment au Darlac: Assemblée des chefs de tribus 1. janvier1926.* Hanoi: EFEO, 1930.

——— et D. Antomarchi. *Recueil des coutumes rhadées du Darlac.* Hanoi: Imprimerie d'Extreme-Orient, 1940.

Sahlins, M. D. *Culture and Practical Reason.* Chicago: Aldine, 1976.

———. *Historical Metaphors and Mythical Realities.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

———. *How «Natives» Think: About Captain Cook, for Example.* Chicago: University of Chicago Press, 1995.

———. *Islands of History.* Chicago: University of Chicago Press, 1985.

———. *Moala: Culture and Nature on a Fijian Island.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962.

———. *Social Stratification in Polynesia.* Seattle: University of Washington Press, 1958.

———. *Stone Age Economics.* Chicago: Aldine, 1972.

———. *Tribesmen.* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968.

Said, E. W. *Orientalism.* New York: Pantheon, 1978.

Saint-Simon, Henri. *Henri Saint-Simon (1760-1825): Selected Writings on Science, Industry and Social Organisation.* Edited and trans. by K. Taylor. London: Croom Helm, 1975.

Salemink, O. *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders: A Historical Contextualization, 1850-1990.* London: Routledge Curzon, 2003.

Sales, A. d. *Je suis né de vos jeux de tambours: La Réligion chamanique des Magar du nord.* Nanterre: Société d'ethnologie, 1991.

Sartre, J. P. *Qu'est-ce que la literature.* Paris: Gallimard, 1948.

Saussure, F. D. *Course in General Linguistics.* London: Duckworth, 1983.

Scheper-Hughes, N. *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil.* Berkeley: University of California Press, 1992.

Schimmel, A. *Friedrich Rückert: Lebensbild und Einführung in sein Werk.* Freiburg im Breisgau: Herder Taschenbuch Verlag, 1987.

Schlegel, F. *Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde.* Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808.

Schmidt, J. *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism.* Basingstoke: Macmillan, 1985.

Schneider, D. M. *American Kinship: A Cultural Account.* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1968.

———. *A Critique of the Study of Kinship.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

Schneider, J. and P. Schneider. *Culture and Political Economy in Western Sicily.* New York: Academic Press, 1976.

Scott, J. C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven: Yale University Press, 1985.

Secoy, F. R. *Changing Military Patterns on the Great Plains: 17th Century through Early 19th Century.* New York: J. J. Augustin, 1953.

Segalen, M. *L'Autre et le semblable: Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines.* Paris: Presses du CNRS, 1989.

———. *Historical Anthropology of the Family.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

———. *Love and Power in the Peasant Family: Rural France in the Nineteenth Century.* Oxford: Blackwell, 1983.

———. *Quinze générations de Bas-Bretons: Parenté et société dans le pays bigouden Sud, 1720-1980.* Paris: Presses universitaires de France, 1985.

Seligman, C. G. *The Melanesians of British New Guinea.* Cambridge: Cambridge University Press, 1910.

———. *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan.* London: G. Routledge & Sons, 1932.

——— and B. Z. Seligman (eds.). *The Veddas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.

Service, E. R. *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective.* New York: Random House, 1962.

Shilling, C. and P. A. Mellor. *The Sociological Ambition: Elementary Forms of Social and Moral Life.* London: Sage, 2001.

Silverman, S. *Totems and Teachers: Perspectives on the History of Anthropology.* New York: Columbia University Press, 1981.

Simiand, F. *De l'échange primitif à l'économie complexe.* Paris: La Pensée ouvrière, 1934, 1942.

Smith, C. A. *Regional Analysis.* 2 vols. New York: Academic Press, 1976.

Smith, W. R. *Kinship and Marriage in Early Arabia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1885.

———. *Lectures on the Religion of the Semites: First Series; The Fundamental Institutions.* Edinburgh: Black, 1889.

Sperber, D. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach.* Oxford: Blackwell, 1996.

———. *On Anthropological Knowledge: Three Essays.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

———. *Rethinking Symbolism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

——— and D. Wilson. *Relevance: Communication and Cognition.* Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Srinivas, M. N. *Religion and Society among the Coorgs of South India.* Oxford: Clarendon, 1952.

Stagl, J. *A History of Curiosity: The Theory of Travel, 1550-1800.* Chur: Harwood Academic Publishers, 1995.

Stein, L. *Die S˘ammar-G˘erba: Beduinen im Übergang vom Nomadismus zur Sesshaftigkeit.* Berlin: Akademie-Verlag, 1967.

Steiner, G. *Georg Forster.* Stuttgart: Metzler, 1977.

Steward, J. H. *Area Research: Theory and Practice.* New York: Social Science Research Council, 1950.

———. *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups.* Washington, D. C.: U. S. Government Printing O□ce, 1938.

———. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution.* Urbana: University of Illinois Press, 1955.

——— (ed.). *Contemporary Change in Traditional Societies.* 3 vols. Urbana: University of Illinois Press, 1967.

——— [et al.]. *The People of Puerto Rico: A Study in Social Anthropology.* Urbana: University of Illinois Press, 1956.

Stocking, G. W., Jr. *After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951.* London: Athlone Press, 1996a.

———. *Victorian Anthropology.* New York: Free Press, 1987.

——— (ed.). *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911: A Franz Boas Reader.* New York: Basic Books, 1974.

——— (ed.). *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition.* Madison: University of Wisconsin Press, 1996b.

Streck, B. (ed.). *Ethnologie und Nationalsozialismus.* Gehren: Escher, 2000.

Strum, S. C. and L. M. Fedigan (eds.). *Primate Encounters: Models of Science, Gender, and Society.* Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Swingewood, A. *A Short History of Sociological Thought.* London: Macmillan, 1984.

Tambiah, S. J. *Edmund Leach: An Anthropological Life.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Tauxier, L. *Nègres Gouro et Gagou: Centre de la Cote d'Ivoire.* Paris: Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1924.

Tax, S. *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Economy.* Washington, D. C.: U. S. Government Printing Offce, 1953.

Tcherkézoff, S. *Dual Classification Reconsidered: Nyamwezi Sacred Kingship and Other Examples.* Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Terray, E. *Marxism and «Primitive» Societies: Two Studies.* London: Monthly Review Press, 1972.

Tierney, P. *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon.* New York: Norton, 2000.

Toffin, G. *Le Palais et le temple: La Fonction royale dans la vallée du Népal.* Paris: CNRS, 1993.

———. *Société et religion chez les Néwar du Népal.* Paris: Editions du C.N.R.S, 1984.

Turner, V. *The Drums of Affiction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia.* Oxford: Clarendon Press, 1968.

———. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu ritual.* Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1967.

———. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure.* London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

Tylor, E. B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom.* 2 vols. London: John Murray, 1871.

———. *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization.* London: J. Murray, 1865.

Vacher de Lapouge, G. *Race et milieu social: Essais d'anthroposociologie.* Paris: Riviere, 1909.

———. *Les Selections socials.* Paris: Fontemoing, 1896.

Valentine, C. A. *Culture and Poverty: Critique and Counter-Proposals.* Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Van Gennep, A. *L'état actuel du probléme totémique.* Paris: E. Leroux, 1920.

———. *Manuel d'ethnographie français contemporain.* Paris: A. et J. Picard, 1937-1953.

———. *The Rites of Passage.* London: Routledge & Kegan Paul, 1909; 1960.

———. *The Semi-Scholars.* London: Routledge & Kegan Paul, 1907; 1967.

Vermeulen, H. and A. Alvarez Roldán. *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology.* London: Routledge, 1995.

Vernier, B. *La Genése sociale des sentiments: Ainés et cadets dans l'île grecque de Karpathos.* Paris: École des hautes études en sciences sociales, 1991.

Vidal, D. *Violence and Truth: A Rajasthani Kingdom Confronts Colonial Authority.* Delhi: Oxford University Press, 1997.

Vincent, J. *Teso in Transformation: The Political Economy of Peasant and Class in Eastern Africa.* Berkeley: University of California Press, 1982.

Waitz, T. *Introduction into Anthropology.* London: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1863.

Wakin, E. *Anthropology Goes to War: Professional Ethics and Conterinsurgency in Thailand.* Madison: University of Wisconsin Center for Southeast Asian Studies, 1992.

Wallerstein, I. *The Modern World-System.* New York: Academic Press, 1974. vol. 1: *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy of the Sixteenth Century.*

Warner, W. L. and P. S. Lunt. *The Social Life of a Modern Community.* New Haven: Yale University Press, 1941.

———. *The Status System of a Modern Community.* New Haven: Yale University Press, 1942.

Weiner, A. B. *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange.* Austin: University of Texas Press, 1976.

White, L. A. *The Science of Culture, a Study of Man and Civilization.* New York: Grove Press, 1949.

Whyte, W. F. *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum.* Chicago: University of Chicago Press, 1943.

Wilson, E. O. *Sociobiology: The New Synthesis.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.

Windisch, E. *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde.* Berlin: De Gruyter, 1992.

Wiser, W. H. and C. V. Wiser. *Behind Mud Walls.* New York: Richard R. Smith, 1930.

Wissler, C. *The American Indian: An Introduction to the Anthropology of the New World.* New York: D. C. McMurtrie, 1917.

Withers, C. *Plainville, U.S.A.* New York: Columbia University Press. 1945.

Wittfogel, K. A. *Marxismus und Wirtschaftsgeschichte.* Frankfurt: Junius, 1970.

———. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power.* New York: Vintage, 1981.

———. *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas: Versuch der wissenschaftlichen Analyse einer grossen asiatischen Agrargesellschaft.* Leipzig: Hirschfeld. 1931.

Wolf, E. R. *Envisioning Power Ideologies of Dominance and Crisis.* Berkeley: University of California Press, 1999.

———. *Europe and the People without History.* Berkeley: University of California Press, 1982.

———. *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World.* Berkeley: University of California Press, 2001.

———. *Peasants.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966.

———. *Peasant Wars of the Twentieth Century.* New York: Harper & Row, 1969.

Yalman, N. *Under the Bo Tree: Studies in Caste, Kinship, and Marriage in the Interior of Ceylon.* Berkeley: University of California Press, 1967.

Zammito, J. H. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology.* Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Zimmermann, A. *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany.* Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Zonabend, F. *The Enduring Memory: Time and History in a French Village.* Manchester. U.K.: Manchester University Press, 1984.

———. *The Nuclear Peninsula.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Chapters

Allen, N. J. «The Category of the Person: A Reading of Mauss's Last Essay.» in: *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History.* Edited by M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Belmont, N. «Van Gennep.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Edité par P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

Berg, E. «Johann Gottfried Herder.» in: *Klassiker der Kulturanthropologie: Von Montaigne bis Margaret Mead.* Edited by W. Marschall. München: Beck, 1990.

Boas, F. «Foreword.» in: M. Mead, *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization.* New York: New American Library, 1928.

———. «Introduction.» in: R. Benedict, *Patterns of Culture.* Boston: Houghton Mifflin, 1934.

———.«The Limitations of the Comparative Method in Anthropology.» in: F. Boas, *Race, Language, and Culture.* New York: Macmillan, 1896; 1940.

Bouquet, M. «Figures of Relations: Reconnecting Kinship Studies and Museum Collections.» in: *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship.* Edited by J. Carsten. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Bowman, G. «Xenophobia, Fantasy, and the Nation: The Logic of Ethnic Violence in Former Yugoslavia.» in: *The Anthropology of Europe: Identities and Boundaries in Conflict.* Edited by V. Goddard [et al.]. Oxford: Berg, 1994.

Braukämper, U. «Gustav Nachtigal.» in: *Hauptwerke der Ethnologie.* Edited by C. F. Feest and K.-H. Kohl. Stuttgart: Kröner, 2001.

Bucher, G. «'Unterricht, was bey Beschreibung der Völker, absonderlich der Sibirischen in acht zu nehmen.' Die Instruktionen Gerhard Friedrich Müllers und ihre Bedeutung für die Geschichte der Ethnologie und der Geschichtswissenschaft.» Stuttgart: Steiner, 2002.

Buchheit, K. P. and K. P. Köpping. «Adolf Philipp Wilhelm Bastian.» in: *Hauptwerke der Ethnologie.* Edited by C. F. Feest and K.-H. Kohl. Stuttgart: Kröner, 2001.

Bunzl, M. «Franz Boas and the Humboldtian Tradition: From Volksgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture.» in: *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition.* Edited by G. W. Stocking Jr. Madison: University of Wisconsin Press, 1996.

Burke, P. «French Historians and Their Cultural Identities.» in: *History and Ethnicity.* Edited by E. Tonkin, M. McDonald and M. Chapman. London: Routledge, 1989.

Carneiro, R. «Leslie White.» in: *Totems and Teachers: Perspectives on the History of Anthropology.* Edited by S. Silverman. New York: Columbia University Press, 1981.

Carsten, J. «Introduction: Cultures of Relatedness.» in: *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship.* Edited by J. Carsten. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Casajus, D. «Claude Lévi-Strauss and Louis Dumont: Media Portraits.» in: *Popularizing Anthropology.* Edited by J. MacClancy and C. McDonaugh. London: Routledge, 1996.

———. «Why Do the Tuareg Veil Their Faces?» in: *Contexts and Levels: Anthropological Essays on Hierarchy.* Edited by R. H. Barnes, D. de Coppet and R. J. Parkin. JASO Occasional Papers 4. Oxford: JASO, 1985.

Charachidzé, G. «Georges Dumézil.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthr pologie.* Edité par P. Bonte and M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

Clifford, J. «Maurice Leenhardt.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Edité par P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

———.«Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation.» in: *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork.* Edited by G. W. Stocking Jr. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.

Conte, E. «Wilhelm Schmidt: Des letzten Kaisers Beichtvater und das neudeutsche Heidentum.» in: *Volkskunde und Nationalsozialismus.* Edited by H. Gerndt. Special edition. Munich: Münchner Beiträge zur Volkskunde 7, 1987.

Cresswell, R. «André Leroi-Gourhan.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Edité par P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

De Coppet, D. «Land Owns People.» in: *Contexts and Levels: Anthropological Essays on Hierarchy.* Edited by R. H. Barnes, D. de Coppet and R. J. Parkin. JASO Occasional Papers 4. Oxford: JASO. 1985.

Deluz, A. «Georges Devereux.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Edité par P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991a.

———. «Roger Bastide.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Edité par P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991b.

Dias, N. «Musées.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Edité par P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

——— et J. Jamin. «Origines de l'anthropologie: Du début du xixe siècle à 1860.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Edité par P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

Dibie, P. «André Georges Haudricourt.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Edité par P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

Dostal, W. «Silence in the Darkness: An Essay on German Ethnology during the National Socialist Period.» *Social Anthropology/Anthropologie Sociale:* vol. 2/3, 1994.

———. «German and Austrian Anthropology.» in: *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology.* Edited by A. Barnard and J. Spencer. London: Routledge, 1996.

Dresch, P. «Mutual Deception: Totality, Exchange, and Islam in the Middle East.» in: *Marcel Mauss: A Centenary Tribute.* Edited by W. James and N. J. Allen. New York: Berghahn, 1998.

Dreyfus, S. «Alfred Métraux.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Edité par P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

Durkheim, É. «On the Work of Taine.» in: *Montesquieu: Quid secundatus politicae scientiae instituendae contulerit.* Edited by É. Durkheim. Oxford: Durkheim Press, 1897; 1997.

Ehl, S. «Ein Afrikaner erobert die Mainmetropole: Leo Frobenius in Frankfurt (1924-1938).» in: *Lebenslust und Fremdenfurcht: Ethnologie im Dritten Reich.* Edited by T. Hauschild. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

Evans, A. D. «Anthropology at War: Racial Studies of POWs during World War I.» in: *Worldly Provincialism: German Anthropology in the Age of Empire.* Edited by H. G. Penny and M. Bunzl. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.

Evans-Pritchard, E. E. «Foreword.» in: J. A. Pitt-Rivers, *The People of the Sierra.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1954.

Firth, R. W. «An Appraisal of Modern Social Anthropology.» *Annual Review of Anthropology*: vol. 4, 1975.

Förster, T. «Heinrich Barth.» in: *Hauptwerke der Ethnologie.* Edited by Christian F. Feest and Karl-Heinz Kohl. Stuttgart: Kröner, 2001.

Fortes, M. «Time and Social Structure: An Ashanti Case Study.» in: *Social Structure: Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown.* Edited by M. Fortes. Oxford: Clarendon, 1949a.

Freedman, M. «Introduction.» in: M. Granet, *The Religion of the Chinese People.* Oxford: Blackwell, 1975.

Fricke, C. «Die Deutschen Gesellschaften des 18. Jahrhundertsein Forschungsdesiderat.» in: *Sprachwissenschaft im 18. Jahrhundert: Fallstudien und Überblicke.* Edited by K. D. Dutz. Münster: Nodus, 1993.

Galey, J.-C. «A Conversation with Louis Dumont, Paris, 12 December 1979.» in: *Way of Life: King, Householder, Renouncer: Essays in Honour of Louis Dumont.* Edited by T. N. Madan. Paris: Maison des sciences de l'homme, 1982.

Gane, M. «Introduction: Emile Durkheim, Marcel Mauss, and the Sociological Project.» in: *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss.* Edited by M. Gane. London: Routledge, 1992.

Garber, K. «Sozietät und Geistesadel: Von Dante zum Jakobiner-Club. Der frühneuzeitliche Diskurs de vera nobilitate und seine institutionelle Ausformung in der gelehrten Akademie.» in: *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition: Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung.* Edited by K. Garber, H. Wismann and W. Siebers. Tübingen: M. Niemeyer, 1996.

Geisenhainer, K. «Rassenkunde zwischen Metaphorik und Metatheorie Otto Reche.» in: *Ethnologie und Nationalsozialismus.* Edited by B. Streck. Gehren: Escher, 2000.

Gingrich, A. «Gebrochene Kontexte einer prekären Ethnographie: Einleitende Überlegungen zum Frühwerk von Christoph Fürer-Haimendorf.» in: Introduction to H. Schäffler, *Begehrte Köpfe: Zum ethnographischen Werk von Christoph Fürer-Haimendorf.* Vienna: Boehlau, Forthcoming.

———. «Marxismus und Ethnologie.» in: *Wörterbuch der Völkerkunde (begründet von Walter Hirschberg)*. Berlin: Reimer, 1999b.

——— and S. Haas. «Vom Orientalismus zur Sozialanthropologie: Ein Überblick zu österreichischen Beiträgen für die Ethnologie der islamischen Welt.» *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*: vol. 125/126, 1999.

Goudineau, Y. «Marcel Granet.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Edité par P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

Gutkind, P. C. W. «Bibliography of Urban Anthropology.» in: *Urban Anthropology: Cross-Cultural Studies of Urbanization*. Edited by A. Southall. New York: Oxford University Press, 1973.

Hahn, H. P. «Fritz Graebner/Bernhard Ankermann.» in: *Hauptwerke der Ethnologie*. Edited by C. F. Feest and K.-H. Kohl. Stuttgart: Kröner, 2001.

Harbsmeier, M. «Die Rückwirkungen des europäischen Ausgreifens auf Übersee auf den deutschen anthropologischen Diskurs um 1800.» in: *Frühe Neuzeit - frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen*. Edited by R. Vierhaus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

———. «Towards a Prehistory of Ethnography: Early Modern German Travel Writing as Traditions of Knowledge.» in: *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. Edited by H. Vermeulen and A. A. Roldán. London: Routledge, 1995.

Harms, V. «Karl von den Steinen.» in: *Hauptwerke der Ethnologie*. Edited by C. F. Feest and K.-H. Kohl. Stuttgart: Kröner, 2001.

Harris, M. «Cultural Materialism Is Alive and Well and Won't Go Away until Something Better Comes Along.» in: *Assessing Cultural Anthropology*. Edited by R. Borofsky. New York: McGraw-Hill, 1994.

Hauschild, T. «'Dem lebendigen Geist': Warum die Geschichte der Völkerkunde im «Dritten Reich» auch für Nichtethnologen von Interesse sein kann.» in: *Lebenslust und Fremdenfurcht: Ethnologie im Dritten Reich*. Edited by T. Hauschild. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

Heintze, D. «Georg Forster.» in: *Klassiker der Kulturantropologie: Von Montaigne bis Margaret Mead*. Edited by W. Marschall. München: C. H. Beck, 1990.

Herder, J. G. «Abhandlung über den Ursprung der Sprachen.» in: J. G. Herder, *Sprachphilosophische Schriften*. Edited by E. Heintel. Hamburg: F. Meiner, 1772; 1960.

Hertz, R. «A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death.» in: *Death and the Right Hand*. Edited by R. Hertz. London: Cohen & West, 1907; 1960.

———. «The Pre-Eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity.» in: *Right and Left: Essays in Dual Symbolic Classification*. Edited by R. Needham. Chicago: University of Chicago Press, 1909 and 1973.

———. «St. Besse: A Study of an Alpine Cult.» in: *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology*. Edited by S. Wilson. Cambridge: Cambridge University Press, 1913; 1983.

Izard, M. «Germaine Dieterlin.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Edité par P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

Jamin, J. «Denise Paulme.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Edité par Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991a.

———. «France: L'anthropologie française.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Edité par P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991b.

———. «Lucien Lévy-Bruhl.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Edité par P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991c.

———. «Marcel Mauss.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Edité par P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991d.

———. «Michel Leiris.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Edité par P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991e.

Kahn, J. S. and J. R. Llobera. «Towards a New Marxism or a New Anthropology?» in: *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*. Edited by J. S. Kahn and J. R. Llobera. London: Macmillan, 1981.

Köpping, K. P. «Enlightenment and Romanticism in the Work of Adolf Bastian: The Historical Roots of Anthropology in the Nineteenth Century.» in: *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. Edited by H. Vermeulen and A. A. Roldán. London: Routledge, 1995.

Köstlin, K. «Volkskunde: Pathologie der Randlage.» in: *Geschichte der österreichischen Humanwissenschaften*. Edited by K. Acham. Wien: Passagen, 2002.

Kulick-Aldag, R. «Hans Plischke in Göttingen.» in: *Ethnologie und Nationalsozialismus*. Edited by B. Streck. Gehren: Escher, 2000.

Leach, E. «Introduction.» in: *The Structural Study of Myth and Totemism*. Edited by Edmund Leach. London: Tavistock, 1967.

Leacock, E. B. «Introduction and Notes.» in: F. Engels. *The Origin of the Family, Private Property, and the State, in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan*. New York: International Publishers, 1972.

Leeds, A. «Locality Power in Relation to Supralocal Power Institutions.» in: *Urban Anthropology*. Edited by A. Southall. New York: Oxford University Press, 1973.

Lesser, A. «Franz Boas.» in: *Totems and Teachers: Perspectives on the History of Anthropology.* Edited by S. Silverman. New York: Columbia University Press, 1981.

———. «Social Fields and the Evolution of Society.» *Southwestern Journal of Anthropology*: vol. 17, 1961.

Lévine, D. «Paul Rivet.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Edité par P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

Lévi-Strauss, C. «The Story of Asdiwal.» in: *The Structural Study of Myth and Totemism.* Edited by E. Leach. London: Tavistock, 1967.

Lizot, J. «Words in the Night: the Ceremonial Dialogue, One Expression of Peaceful Relationships among the Yanomami.» in: *The Anthropology of Peace and Nonviolence.* Edited by Leslie Sponsel and Thomas Gregor. Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1994.

Marchand, S. «Priests among the Pygmies: Wilhelm Schnidt and the Counter Reformation in Austrian Ethnology.» in: *Worldly Provincialism: German Anthropology in the Age of Empire.* Edited by H. G. Penny and M. Bunzl. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.

Massin, B. «From Virchow to Fischer: Physical Anthropology and 'Modem Race Theories' in Wilhelmine Germany.» in: *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition.* Edited by G. W. Stocking Jr. Madison: University of Wisconsin Press, 1996.

Mauss, M. «A Category of the Human Mind: The Notion of Person, the Notion of Self.» in: *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History.* Edited by M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes. Cambridge: Cambridge University Press, 1938; 1985.

Melk-Koch, M. «Richard Thurnwald.» in: *Hauptwerke der Ethnologie.* Edited by C. F. Feest and K.-H. Kohl. Stuttgart: Kröner, 2001.

Michel, U. «Ethnopolitische Reorganisationsforschung am Institut für Deutsche Ostarbeit in Krakau.» in: *Ethnologie und Nationalsozialismus*. Edited by B. Streck. Gehren: Escher, 2000.

———.«Neue ethnologische Forschungsansätze im Nationalsozialismus? Aus der Biographie von Wilhelm Emil Mühlmann (1904-1988).» in: *Lebenslust und Fremdenfurcht: Ethnologie im Dritten Reich.* Edited by T. Hauschild. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

Mintz, S. «Ruth Benedict.» in: *Totems and Teachers: Perspectives on the History of Anthropology.* Edited by S. Silverman. New York: Columbia University Press, 1981.

Mischek, U. «Autorität außerhalb des Fachs. Diedrich Westermann und Eugen Fischer.» in: *Ethnologie und Nationalsozialismus.* Edited by B. Streck. Gehren: Escher, 2000.

Needham, R. «Introduction.» in: *The Semi-Scholars.* Edited by A. van Gennep. London: Routledge & Kegan Paul, 1967.

Penny, H. G. and Matti Bunzl. «Introduction: Rethinking German Anthropology, Colonialism, and Race.» in: *Worldly Provincialism: German Anthropology in the Age of Empire.* Edited by H. G. Penny and M. Bunzl. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.

Poster, M. and J. Baudrillard. «Introduction.» in: *Selected Writings, Jean Baudrillard.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988.

Raum, J. W. «Peter Kolb.» in: *Hauptwerke der Ethnologie.* Edited by C. F. Feest and K.-H. Kohl. Stuttgart: Kröner, 2001.

Riese, B. «Konrad Theodor Preuß.» in: *Hauptwerke der Ethnologie.* Edited by Christian F. Feest and Karl-Heinz Kohl. Stuttgart: Kröner, 2001.

———. «Während des Dritten Reiches (1933-1945) in Deutschland und Österreich verfolgte und von dort ausgewanderte Ethnologen.» in: *Lebenslust und Fremdenfurcht: Ethnologie im Dritten Reich.* Edited by T. Hauschild. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

Rivière, C. «Georges Balandier.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Edité par P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

Rödiger, I. «Gustav Friedrich Klemm.» in: *Hauptwerke der Ethnologie.* Edited by C. F. Feest and K.-H. Kohl. Stuttgart: Kröner, 2001.

Sahlins, M. D. «Evolution: Specific and General.» in: *Evolution and Culture.* Edited by M. S. Sahlins and E. R. Service. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960.

Salemink, O. «Mois and Maquis: The Invention and Appropriation of Vietnam's Montagnards from Sabatier to the CIA.» in: *Colonial Situations: Essays in the Contextualization of Ethnographic Knowledge.* Edited by G. W. Stocking Jr. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.

Schippers, T. K. «A History of Paradoxes: Anthropologies of Europe.» in: *Field work and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology.* Edited by H. Vermeulen and A. A. Roldán. London: Routledge, 1995.

Scholte, B. «Critical Anthropology since Its Reinvention.» in: *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*. Edited by J. S. Kahn and J. R. Llobera. London: *Macmillan,* 1981.

Schröter, S. «Johann Jakob Bachofen.» in: *Hauptwerke der Ethnologie.* Edited by C. F. Feest and K.-H. Kohl. Stuttgart: Kröner, 2001.

Sigaud, L. «The Vicissitudes of The Gift.» *Social Anthropology*: vol. 10, 2002.

Spivak, G. C. «Translator's Preface.» in: J. Derrida, *Of Grammatology.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

Stagl, J. «Theodor Koch-Grünberg.» in: *Wörterbuch der Völkerkunde (begründet von Walter Hirschberg).* Berlin: Reimer, 1999. p. 208.

Stedman-Jones, S. «Durkheim and Bataille: Constraint, Transgression, and the Concept of the Sacred.» *Durkheimian Studies*: vol. 7: 2001.

Strathern, M. «Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Post-Plural World.» in: *Conceptualizing Society.* Edited by A. Kuper. London: Routledge, 1992.

Straube, H. «Leo Frobenius (1873-1938).» in: *Klassiker der Kulturantropologie: Von Montaigne bis Margaret Mead.* Edited by W. Marschall. München: C. H. Beck, 1990.

Streck, B. «Theodor Waitz.» in: *Hauptwerke der Ethnologie.* Edited by C. F. Feest and K.-H. Kohl. Stuttgart: Kröner, 2001a.

———. «Wilhelm Maximilian Wundt.» in: *Hauptwerke der Ethnologie.* Edited by C. F. Feest and K.-H. Kohl. Stuttgart: Kröner, 2001b.

Striedter, K. H. «Fritz Graebner.» in: *Hauptwerke der Ethnologie.* Edited by C. F. Feest and K.-H. Kohl. Stuttgart: Kröner, 2001.

Thurnwald, H. «Thurnwald-Lebensweg und Werk.» in: *Beiträge zur Gesellungs und Völkerwissenschaft. Professor Dr. Richard Thurnwald zum achtzigsten Geburtstag gewidmet.* Berlin: Mann, 1950.

Turner, V. «Colour Classification in Ndembu ritual: A Problem in Primitive Classification.» in: *Anthropological Approaches to the Study of Religion.* Edited by M. Banton. London: Tavistock, 1965.

Vermeulen, H. «Origins and Institutionalization of Ethnography and Ethnology in Europe and the USA, 1771-1845.» in: *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. Edited by H. Vermeulen and A. A. Roldán. London: Routledge, 1995.

Wagner, G. «The Political Organization of the Bantu of Kavirondo.» in: *African Political Systems.* Edited by M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard. London: Oxford University Press for the International African Institute, 1940.

Williams, E. A. «Art and Artefact at the Trocadero: *Ars Americana* and the Primitivist Revolution.» in: *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture.* Edited by G. W. Stocking. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

Yans-McLaughlin, V. «Science, Democracy, and Ethics: Mobilizing Culture and Personality for World War II.» in: *Malinowski, Rivers, Benedict, and Others: Essays on Culture and Personality.* Edited by G. W. Stocking Jr. Madison: University of Wisconsin Press, 1986.

vol. 4: *History of Anthropology.*

Zonabend, F. «France 2: Les recherches sur la France.» dans: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Edité par P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

Periodicals

Abélès, M. «La Communauté europèene: Une perspective anthropologique.» *Social Anthropology:* vol. 4, 1996.

———. «How the Anthropology of France Has Changed Anthropology in France: Assessing New Directions in the Field.» *Current Anthropology*: vol. 14, 1999.

Allen, N. J. «Louis Dumont (1911-1998).» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*: vol. 29, 1998.

Ankermann, B. «Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika.» *Zeitschrift für Ethnologie*: vol. 37, 1905.

Arensberg, C. M. «The Community as Object and as Sample.» *American* Anthropologist: vol. 63, 1961.

———.«The Community-Study Method.» *American Journal of* Sociology: vol. 60, 1954.

———. «Culture as Behavior: Structure and Emergence.» *Annual Review of Anthropology*: vol. 1, 1972.

———. «The Old World Peoples: The Place of European Cultures in World Ethnography.» *Anthropological Quarterly*: vol. 36, 1963.

Barnes, J. A. «African Models in the New Guinea Highlands.» *Man*: vol. 62, 1962.

———. «Durkheim's Division of Labour in Society.» *Man*: vol. 1, 1966.

Baumann, H. «Die afrikanischen Kulturkreise.» *Africa*: vol. 7, 1934.

Bekombo, M. «Celui qui va là-bas ne parle pas.» *L'Homme*: vol. 148, 1998.

Bellier, I. «Moralité, language et pouvoirs dans les institutions européenes.» *Social Anthropology*: vol. 3, 1995.

Berndt, R. M. «Anthropologiocal Research in British Colonies: Some Personal Accounts.» *Anthropological Forum:* vol. 4, Special issue, 1977.

Bernot, L. «Hommage à André Leroi-Gourhan.» *L'Homme*: vol. 100, 1986.

Bing, F. «Entretiens avec Alfred Métraux.» *L'Homme*: vol. 4, 1964.

Bloch, M. and D. Sperber. «Kinship and Evolved Psychological Dispositions: The Mother's Brother Controversy Reconsidered.» *Current Anthropology*: vol. 43, 2002.

Colchester, M. «Les Yanomami, sont-ils libres? Les Utopias amazoniennes, une critique: A Look at French Anarchist Anthropology.» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*: vol. 13, 1982.

Cole, J. «Anthropology Comes Part-Way Home: Community Studies in Europe.» *Annual Review of Anthropology*: vol. 6, 1977.

Current Anthropology. «Anthropology in France, Present and Future.» *Current Anthropology*: vol. 21, 1980.

Dam Bo [Dournes, J]. «Les Populations montagnardes du Sud-Indo-Chinois (Pémsiens).» *France-Asie*: vols. 49-50, 1950.

D'Andrade, R. «Moral Models in Anthropology.» *Current Anthropology*: vol. 36, 1995.

Devereux, G. «Functioning Units in Hä(rh)ndea(ng) Society.» *Primitive Man*: vol. 10, 1937.

Diamond, S., B. Scholte and E. Wolf. «Anti-Kaplan: Defining the Marxist Tradition.» *American Anthropologist*: vol. 77, 1975.

Dournes, J. «Nri (Coutumier Srê: Extraits).» *France-Asie*: vol. 73, 1951.

Dousset-Leenhardt, R. «Maurice Leehardt.» *L'Homme*: vol. 17, 1977.

Fortes, M. «Descent, Filiation, and Affinity: A Rejoinder to Dr. Leach.» *Man*: vol. 59, 1959.

———. «The Structure of Unilineal Descent Groups.» *American Anthropologist*: vol. 55, 1953.

Foster, G. M. «The Dyadic Contract: A Model for the Social Structure of a Mexican Peasant Village.» *American Anthropologist*: vol. 65, 1961.

———. «Peasant Society and the Image of Limited Good.» *American Anthropologist*: vol. 67, 1965.

Fox, R. G. «Rationale and Romance in Urban Anthropology.» *Urban Anthropology*: vol. 1, 1972.

Frank, A. G. «The Development of Underdevelopment.» *Monthly Review*: September, 1966.

Franklin, S. and S. McKinnon. «New Directions in Kinship Study: A Core Concept Revisited.» *Current Anthropology*: vol. 41, 2000.

Frobert, L. «Sociologie juidique et socialisme réformiste: Note sur le projet d'Emmanuel Lévy.» *Durkheimian Studies*: vol. 3, 1997.

Galey, J.-C. «Reconsidering Kingship in India: An Ethnological Perspective.» *History and Anthropology*: vol. 4, 1989.

Gilsenbach, R. «Die Verfolgung der Sintiein Weg, der nach Auschwitz führte.» *Feinderklärung und Prävention: Beiträge zur Nationalsozialistischen Gesundheits und Sozialpolitik*: vol. 6, 1988a.

———.«Wie Lolitschai zur Doktorwürde kam.» *Feinderklärung und Prävention: Beiträge zur Nationalsozialistischen Gesundheits und Sozialpolitik*: vol. 6, 1988a.

Gingrich, A. and S. Haas. «Vom Orientalismus zur Sozialanthropologie: Ein Überblick zu österreichischen Beiträgen für die Ethnologie der islamischen Welt.» *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*: vol. 125/126, 1999.

Girtler, R. «Franz Boas. Burschenschaftler und Schwiegersohn eines österreichischen Revolutionärs von 1848.» *Anthropos*: vol. 96, 2001.

Glick Schiller, N., C. Szanton Blanc and L. Basch. «On the Way Towards Transnational Anthropology: The 1994 Wenner-Gren Symposium on Transnationalism, Nation-State Building, and Culture.» Paper prepared for Wenner-Gren International Symposium 125, «Anthropology at the End of the Century,» October 30-November 5, 1999, Cabo San Lucas, Mexico, 1999.

Gluckman, M. «Report from the Field.» *New York Review of Books*: vol. 21, no. 19, 1974.

Godelier, M. «Is Social Anthropology Still Worth the Trouble?: A Response to Some Echoes from America.» *Ethnos*: vol. 65, 2000.

Goldenweiser, A. «Review of Emile Durkheim, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse.*» *American Anthropologist*: vol. 17, 1917.

Gough, K. «Anthropology: Child of Imperialism.» *Monthly Review*: vol. 19, 1968a.

———. «New Proposals for Anthropologists.» *Current Anthropology*: vol. 9, 1968b.

Gräbner, F. «Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien.» *Zeitschrift für Ethnologie*: vol. 37, 1905.

Hertz, R. «Contes et dictons recueillis sur le front parmi les poilus de la Mayenne et d'ailleurs.» *Revue des Traditions Populaires*: vol. 32, 1917.

Hymes, D. «Reinventing Anthropology: Response to Kaplan and Donald.» *American Anthropologist*: vol. 77, 1975.

Icke-Schwalbe, L. «Die sozial-politische Rolle der Oberhäupter bei Adivasi- Gruppen in Zentralindien im Prozess der Industrialisierung.» *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*: vol. 28, 1972.

Jakobson, R. et C. Lévi-Strauss. «Les Chats de Charles Baudelaire.» *L'Homme*: vol. 2, 1962.

Kahveci, E. «Durkheim's Sociology in Turkey.» *Durkheimian Studies*: vol. 11, 1995.

Kaplan, D. «The Anthropology of Authenticity: Everyman His Own Anthropologist.» *American Anthropologist*: vol. 76, 1974.

———. «The Idea of Social Science and Its Enemies: A Rejoinder.» *American Anthropologist*: vol. 77, 1975.

Karady, V. «French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough.» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*: vol. 12, 1981.

Kilborne, B. «Anthropological Thought in the French Revolution: The Société des Observateurs de l'Homme.» *European Journal of Sociology*: vol. 23, 1982.

Kirchhoff, P. «Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas.» *Zeitschrift für Ethnologie*: vol. 63, 1931.

Köcke, J. «Some Early German Contributions to Economic Anthropology.» *Research in Economic Anthropology*: vol. 2, 1979.

Kohl, P. and J. A. P. Gollan. «Religion, Politics, and Prehistory: Reassessing the Lingering Legacy of Oswald Menghin.» *Current Anthropology*: vol. 43, 2002.

Kroeber, A. L. «The Superorganic.» *American Anthropologist*: vol. 19, 1917.

——— and T. Parsons. «The Concepts of Culture and of Social System.» *American Sociological Review*: vol. 23, 1958.

Leach, E. «Anthropology Upside Down.» *New York Review of Books*: vol. 21, no. 5, 1974.

———. «Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology.» *Annual Review of Anthropology*: vol. 13, 1984.

———. «The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage.» *Journal of the Royal Anthropological Institute*: vol. 81, 1952.

Leiris, M. «L'ethnographie devant le colonialisme.» *Les Temps modernes:* vol. 58, 1950.

Lévi-Strauss, C. [et al.]. «In Memoriam: Alfred Métraux.» *L'Homme*: vol. 4, 1964.

Lewis, I. M. «Germaine Dieterlin.» *Anthropology Today*: vol. 16, 2000.

Lewis, O. «The Culture of Poverty.» *Scientific American*: vol. 215, 1966a.

Lienhardt, G. «E-P: A Personal View.» *Man*: vol. 9, 1974.

Llobera, J. «The Fate of Anthroposociology in *l'année sociologique.*» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*: vol. 27, 1996.

———. «A Note on a Durkheimian Critic of Marx: The Case of Gaston Richard.» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*: vol. 16, 1985.

Marcel, J.-C. «Georges Bataille: L'Enfant illégitime de la sociologie durkheimienne.» *Durkheimian Studies*: vol. 7, 2001a.

Marcus, G. E. and D. Cushman. «Ethnographies as Texts.» *Annual Review of Anthropology*: vol. 11, 1982.

Mauss, M. «In Memoriam.» *L'Année sociologique*: vol. 1, 1925.

———. «Paul Fauconnet.» *Durkheimian Studies*: vol. 5, 1999.

——— et P. Fauconnet. «Sociologie.» *La Grande encyclopédie*: vol. 30, 1901.

Mellor, C. «In Defence of Durkheim: Sociology, the Sacred and 'Society.'» *Durkheimian Studies*: vol: 8, 2002.

———. «Sacred Contagion and Social Vitality: Collective effervescence in les formes élémentaires de la vie religieuse.» *Durkheimian Studies*: vol. 4, 1998.

Métraux, A. «The Ancient Civilizations of the Amazon: The Present Status of the Question of their Origins.» *Diogenes*: vol. 28, 1959.

Michel, U. «Wilhelm Emil Mühlmann (1904-1988) ein deutscher Professor. Amnesie und Amnestie: Zum Verhältnis von Ethnologie und Politik im Nationalsozialismus.» *Jahrbuch für Soziologiegeschichte*: vol. 2, 1991.

Miner, H. M. «The Folk-Urban Continuum.» *American Sociological Review:* vol. 17, 1952.

Mintz, S. «The Folk-Urban Continuum and the Rural Proletarian Community.» *American Journal of Sociology*: vol. 59, 1953.

Nadel, S. F. «Witchcraft in Four African Societies.» *American Anthropologist*: vol. 54, 1952.

Nash, M. «Reply to Review of Primitive and Peasant Economic Systems, by Manning Nash.» *Current Anthropology*: vol. 8, 1967.

O'Laughlin, B. «Marxist Approaches in Anthropology.» *Annual Review of Anthropology*: vol. 4, 1975.

Ôno, M. «Collective Effervescence and Symbolism.» *Durkheimian Studies*: vol. 2, 1996.

Ortner, S. B. «Theory in Anthropology since the Sixties.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 26, 1984.

Parkin, R. J. «Durkheimians and the Groupe d'Etudes Socialistes.» *Durkheimian Studies*: vol. 3: 1997.

———. «'From Science to Action': Durkheimians and the Groupe d'Études Socialistes.» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*: vol. 29, 1998.

Parry, J. «The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift.'» *Man*: vol. 21, 1986.

Peters, E. L. «The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica.» *Journal of the Royal Anthropological Institute*: vol. 90, 1960.

———. «Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica.» *Africa*: vol. 37, 1967.

Picone, M. «Observing 'Les Observateurs de l'Homme': Impressions of Contemporary French Anthropology in Context.» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*: vol. 13, 1982.

Pina-Cabral, J. D. «Cults of Death in Northwestern Portugal.» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*: vol. 11, 1980.

Rabinow, P. *Reflections on Fieldwork in Morocco.* Berkeley: University of California Press, 1977.

———. «The Social Organization of Australian Tribes.» *Oceania*: vol. 1, 1930-1931.

Radcliffe-Brown, A. R. «Three Tribes of Western Australia.» *Journal of the Royal Anthropological Institute*: vol. 43, 1913.

Robbins, D. «The Responsibility of the Ethnographer: An Introduction to Pierre Bourdieu on 'Colonialism and Ethnography.'» *Anthropology Today*: vol. 19, 2003.

Rogers, S. C. «Anthropology in France.» *Annual Review of Anthropology*: vol. 30, 2001.

Sapir, E. «Culture, Genuine and Spurious.» *American Journal of Sociology*: vol. 29, 1924.

———. «Do We Need the Superorganic?» *American Anthropologist*: vol. 19, 1917.

Schä□er, H. «The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology.» *Current Anthropology*: vol. 36: 1995.

Schneider, P., J. Schneider and E. Hansen. «Modernization and Development: The Role of Regional Elites and Non-Corporate Groups in the European Mediterranean.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 14, 1972.

Sharp, J. S. «Two Separate Developments: Anthropology in South Africa.» *Royal Anthropological Institute News*: vol. 36, 1980.

Silverman, S. «Agricultural Organization, Social Structure, and Values in Italy: Amoral Familism Reconsidered.» *American Anthropologist*: vol. 70, 1968.

Simiand, F. «Méthode historique et sciences socials: Étude critique.» *Review de synthèse historique*: vol. 6, 1903.

Sjoberg, G. «Folk and Feudal Societies.» *American Journal of Sociology:* vol. 58, 1952.

Skinner, G. W. «Marketing and Social Structure in Rural China.» *Journal of Asian Studies*: vol. 24, 1964-1965.

Smith, D. N. «Ziya Gölkap and Emile Durkheim: Sociology as an Apology for Chauvinism?» *Durkheimian Studies*: vol. 1, 1995.

Steward, J. H. «Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of Early Civilizations.» *American Anthropologist*: vol. 51, 1949.

Stocking, G. W., Jr. «French Anthropology in 1800.» *Isis*: vol. 4/2, 1964.

———. «What's in a Name? The Origins of the Royal Anthropological Institute (1837-1871).» *Man*: vol. 6, 1971.

Toffn, G. «Louis Dumont (1911-1998).» *L'Homme*: vol. 150, 1999.

———. «Lucien Bernot (1919-1993).» *L'Homme*: vol. 133, 1995.

Wacquant, L. «Towards a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu.» *Social Theory*: vol. 7, 1989.

Wagley, C. «Alfred Métraux.» *American Anthropologist*: vol. 66, 1964.

Wagley, C. and M. Harris. «A Typology of Latin American Subcultures.» *American Anthropologist*: vol. 57, 1955.

Washburn, S. L. «The New Physical Anthropology.» *Transactions of the New York Academy of Sciences*: vol. 13, 1951.

Weber, F. «Settings, Interactions and Things: A Plea for Multi-Integrative Ethnography.» *Ethnos*: vol. 2, 2001.

White, L. A. «The Concept of Culture.» *American Anthropologist*: vol. 61, 1959.

———. «Energy and the Evolution of Culture.» *American Anthropologist*: vol. 45, 1943.

Wirth, L. «Urbanism as a Way of Life.» *American Journal of Sociology*: vol. 144, 1938.

Wolf, E. R. «Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico.» *American Anthropologist:* vol. 58, 1956.

———. «Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java.» *Southwestern Journal of Anthropology*: vol. 13, 1957.

———. «They Divide and Subdivide, and Call It Anthropology.» *New York Times*: 30 November, 1980.

———. «Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Definition.» *American Anthropologist*: vol. 57, 1955.

Xanthakou, M. «De la mémoire à méthode: Georges Devereux, tell qu'en nous-mêmes.» *L'Homme*: vol. 134, 1995.

Theses

Holder, P. «The Role of Caddoan Horticulturalists in Culture History on the Great Plains.» (PhD diss., Columbia University, 1951).

Leacock, E. B. «The Montagnais-Naskapi 'Hunting Territory' and the Fur Trade.» (PhD diss., Columbia University, 1952).

Mühlfried, F. «R. Bleichsteiners «Kaukasische Forschungen» ein kritischer Beitrag zur Ethnologie des Kaukasus.» (Unpublished thesis, University of Hamburg, 2000).

Schäffler, H. «Ethnologisches Wissen, Objekte und koloniale Macht: Eine kritische Bearbeitung der von Christoph Fürer-Haimendorf gesammelten Objekte aus Nagaland.» (Unpublished thesis, University of Vienna, 2001).

Schweitzer, P. «Siberia and Anthropology: National Traditions and Transnational Moments in the History of Research.» (Unpublished *venia docendi* Thesis, University of Vienna, 2001).

Seidler, C. «*Wissenschaftsgeschichte nach der NS-Zeit: des Beispiel der Ethnologie. Die beiden deutschen Ethnologen Wilhelm Mühlmann (1904-1988) und Hermann Baumann (1902-1970).*» (Contemporary History Thesis, Freiburg University, 2003).

Ulrich, M. «Heinrich Cunow.» (Unpublished PhD Thesis, University of Vienna 1987).

Winkelmann, I. *Die bürgerlich Ethnographie im Dienste der Kolonialpolitik des Deutschen Reiches (1870-1918).* (Unpublished PhD Thesis, Berlin, Humboldt University, 1966).

Zitelmann, T. «*Des Teufels Lustgarten. Themen und Tabus der politischen Anthropologie Nordostafrikas.*» (Unpublished *venia docendi* Thesis, Berlin Free University, 1999).

فهرس عام

- أ -

ارد: 180-183
ي.: 240
10، 109، 129، 132، 190،
2، 406، 441، 449
سطى: 216، 227
ج.: 280
، أرجون: 488
ليلى: 488، 502
ارك: 349، 353
الأوروبي: 353
السوفياتي: 89، 209، 224،
3، 422
افيا: 11، 111-112، 116،
1، 184، 205-208، 218،
2، 238، 241، 254، 305،
3، 391، 418، 421، 428،
4
افيا الفرنسية: 240-241،
3، 308، 380

الإثنولوجيا: 111، 131، 223، 229، 233، 385، 387، 390، 409، 426-427، 492
الإثنولوجيا الأميركية: 436
الإثنولوجيا الأوروبية: 121، 227
الإثنولوجيا الفرنسية: 251
إدواردز، ويليام: 252
أدورنو، تيودور: 127، 222
أدولنغ، يوهان كريستوفر: 109، 111-112
الأرجنتين: 207، 329
أرسطو: 243
أرمسترونغ، دبليو: 34
أرندت، حنه: 120
أرنسبرغ، كونراد: 419، 439، 449-450
الأرواحية: 23، 25
أرون، ريمون: 342
أستراليا: 27، 46، 50، 271
الاستشراق: 16، 499

الاستعمار: 125، 128-129
الاستعمار الألماني: 151، 223
أسد، طلال: 84-86، 88، 467، 486
إسرائيل، هاينز: 225
الأسطورة: 80، 298-299، 318-321، 326، 329، 332، 337، 340، 354، 479
أسطورة أثينا: 288
الإسكيمو: 31، 239، 285، 389
أسلوب الإنتاج: 331-332، 334-335
أسلوب الإنتاج الآسيوي: 162
أسلوب الإنتاج العشائري: 335
الاشتراكية: 119، 130، 275، 292، 334، 413
الأشكال الثقافية: 396-397، 414، 426
إغان، فريد: 51، 407
افتراض عش ودع غيرك يعيش: 333
أفريقيا: 19، 36، 67، 131-132، 134، 155، 185، 188، 190، 192-195، 200، 205، 214-215، 219، 228، 230، 240، 272، 303، 307، 311، 329، 341، 406
أفلاطون: 243
الاقتصاد الرأسمالي: 292، 419
الاقتصاد السياسي: 128، 470، 477، 481، 485، 496، 501-503، 508، 510
الأكاديميا: 489-490
الأكاديمية الألمانية: 179، 197
الأكاديمية البريطانية: 53، 56-57
الأكاديمية الفرنسية: 289، 315، 324، 328، 330، 337-338، 343-344، 346
أكسفورد: 50، 53، 56-59، 65، 68، 89
ألبرخت، فالتر: 222-223
ألتوسير، لوي: 331-332، 335
إلفينستون، مونتستوارت: 16
إلكِن، أ.: 50
ألمانيا: 11، 99، 101-102، 104، 106، 114، 121، 124-125، 132، 136، 140-141، 146-148، 162-168، 171، 173-174، 176، 178، 180، 183، 185، 188-189، 191-193، 199، 201-202، 206-207، 210، 224، 239، 242، 256، 314، 381، 389، 396، 513
ألمانيا الشرقية: 127، 149، 160، 207-209، 216، 222-225
ألمانيا الغربية: 187، 197، 205، 207-209، 213، 216، 222، 225
إلياس، نوربرت: 101
إليوت سميث، غرافتون: 36، 48

الأمازون: 240، 304، 337، 495، 500
الإمبراطورية الألمانية: 131، 147، 153
الإمبراطورية الفرنسية: 253، 276، 326
الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية: 131، 147، 153، 158
إمبراطورية الهابسبرغ: 121-122، 132
إمبري، جون: 440
الإمبريقية: 141، 332، 366، 381
امرئ القيس: 110
أميركا انظر الولايات المتحدة
أميركا الجنوبية: 106، 152، 154، 169، 197، 207، 219، 230، 329، 357، 414
أميركا الشمالية: 141، 154، 181، 230، 219، 396، 494
أميركا اللاتينية: 338، 433، 441، 448-449، 455
أميركا الوسطى: 106
الانتحار: 268، 289-290
الانتشارية: 36-37، 116، 119، 125، 141-143، 145، 157، 203، 300، 305، 392، 399
الانتشارية الألمانية: 143، 184
الانتشارية الإمبريقية: 214
الانتشارية التاريخية: 143، 164، 166، 183، 185، 188، 191، 213-215
انتفاضات الحرم الجامعي في كولومبيا (1968): 418
الانتفاضة الطلابية البريطانية (1968): 76
الأنثروبولوجيا الاجتماعية: 41، 43، 50، 82-83، 88، 164، 186-187، 201، 212، 214، 228-229، 231، 387، 399، 407، 509، 514
الأنثروبولوجيا الاقتصادية: 147-148، 154-156، 160، 164، 417، 419
الأنثروبولوجيا الأكاديمية: 102، 119، 122، 124، 126، 134، 173، 254، 490
الأنثروبولوجيا الإنسانية: 322
الأنثروبولوجيا الأنوارية: 117
الأنثروبولوجيا الأوروبية: 450
الأنثروبولوجيا البنيوية: 68، 373
الأنثروبولوجيا البيولوجية: 276، 385، 490، 494-495، 505-506، 512
الأنثروبولوجيا البيئية: 338
الأنثروبولوجيا التاريخية: 229-232
الأنثروبولوجيا التطبيقية: 88، 147، 153، 341، 347، 409، 490

الأنثروبولوجيا التطويرية: 35
الأنثروبولوجيا التفسيرية: 485
أنثروبولوجيا التنمية: 232
الأنثروبولوجيا الثقافية: 22، 98، 175، 177، 179، 206، 385، 407، 409، 411، 424، 426-427، 455، 458، 485، 488، 490-495، 503، 505-506، 508-510، 512، 514
الأنثروبولوجيا الثقافية الرمزية: 429
أنثروبولوجيا الجسد: 473
أنثروبولوجيا الجمال: 343
الأنثروبولوجيا الحديثة: 104، 108، 289
الأنثروبولوجيا الحضرية: 457-459
الأنثروبولوجيا الدولية: 98، 100، 102، 110، 127، 146، 155-156، 158، 161، 165، 231
أنثروبولوجيا الدين: 158، 272
الأنثروبولوجيا الذهنية: 499
الأنثروبولوجيا الراديكالية: 465
الأنثروبولوجيا الرمزية: 428، 432، 480، 495
الأنثروبولوجيا الريفية: 276
الأنثروبولوجيا السوسيوثقافية: 98، 121، 128، 143، 149، 151-153، 177، 179، 184، 186، 189، 197-199، 206، 208-209، 211-212، 216، 227-228، 233
الأنثروبولوجيا السياسية: 341، 468، 508
الأنثروبولوجيا الطبيعية: 98، 134-135، 137، 141، 151، 153، 175، 184-189، 197، 201-203، 206، 211، 303، 345، 505
الأنثـروبـولـوجيـا العابـرة للقوميـات: 488، 506
أنثروبولوجيا العمل: 473
الأنثروبولوجيا الغربية: 214
الأنثروبولوجيا الفرنسية: 240، 254-256، 270، 292، 299، 330، 345-347، 349-350، 353، 380-381
الأنثروبولوجيا الفلسفية: 98
أنثروبولوجيا الفن: 343
الأنثروبولوجيا الفيزيائية: 385، 392، 407
أنثروبولوجيا القانون: 148
أنثروبولوجيا اللامساواة: 473
الأنثروبولوجيا اللسانية: 385، 427، 490، 494
الأنثروبولوجيا اللغوية: 424
الأنثروبولوجيا المادية: 424
الأنثروبولوجيا الماركسية: 147، 333، 467-469
الأنثروبولوجيا المرئية: 192
الأنثروبولوجيا المعولمة: 102

الأنثروبولوجيا المؤسساتية: 389
الأنثروبولوجيا النسوية: 123، 130، 147، 156، 468، 470-472
الأنثروبولوجيا النفسية: 156
الأنثروبولوجيا الوظيفية: 52، 55
الإنجاب: 508-509
الانحراف: 265، 359-361
إندونيسيا: 370، 428، 430-431، 459
إنغلز، فريدريك: 119، 123، 126، 128-131، 159، 248، 331، 335، 388، 468، 470
إنغولد، تيم: 504
أنكرمان، برنارد: 142-143، 145-146، 154، 175، 190
إنكلترا انظر بريطانيا
أوبيسيكر، جانناث: 498
أوتو، رودولف: 158، 167
أوجيه، مارك: 337، 341
أوراسيا: 10، 227
أورتنر، شيري: 472، 481-482
أوروبا: 11، 20، 89، 104-105، 125، 132، 140، 143، 160، 188-190، 192، 239، 251، 270، 276، 287، 297، 349، 352-353، 435، 439، 449، 468، 477، 513
أوروبا الشرقية: 11، 89، 101، 140، 188، 198، 203، 205، 411، 489
أوروبا الغربية: 101، 211
أوروبا الوسطى: 11، 98، 101، 120، 157، 198
أوغندا: 194، 477
أوقيانوسيا: 406
أولوين، بريدجت: 467
أونج، إيهوا: 478
إيتانو، أندريه: 370-371
الأيديولوجيا: 169، 261، 263
إيرلندا: 439، 449
إيرمان، غيورغ أدولف: 106
أيزلين، فارنر: 217
إيطاليا: 169، 445
إيفانز بريتشارد، إدوارد: 52، 56-60، 62-66، 73، 76-77، 79، 88، 191، 210، 217، 228، 241، 266، 285، 297، 449
إيك - شوالب، إيدا: 225
أيكشتدت، إيغون فون: 137، 176
الإيكولوجيا الإنسانية: 59، 421

- ب -

باتاي، جورج: 308-311
باتيسون، غريغوري: 420
باختين، ميخائيل: 484
باخوفن، يوهان ياكوب: 122-123، 133

باديلا، إيلينا: 444
الباراغواي: 152، 357، 416
بارت، رولان: 273، 325-326، 375
بارث، هنريك: 133-134
بارثلومي، دين: 358
بارسونز، تالكوت: 364، 369، 411، 425-426، 428-429، 431
بارك، روبرت: 436
بارنز، جون: 67-68
بارو، سيسل: 369
باريس: 222، 251، 253، 259، 273، 279، 300، 314، 325، 328، 341، 343، 345، 373، 417، 478
باستيان، أدولف: 119، 125، 129، 131-132، 134-135، 137-142، 145، 147، 152، 155، 165، 202-203، 221، 253، 314، 389
باستيد، روجر: 327-328، 341-342، 347، 353
باشلار، غاستون: 359، 377-379
بالانديه، جورج: 341، 347
بامبرغر، جوان: 472
بانفيلد، إدوارد: 453
بانوف، ميشيل: 336
باودرميكر، هورتنس: 48، 437
باول، جون ويسلاي: 388
باير، دوريس: 176
بايك، كينيث: 418
البحث الاستعماري في أفريقيا: 190، 192-193
البحر الأبيض المتوسط: 129
بدو الاشال - تيك في وسط آسيا: 225
بدو شرق ليبيا: 64، 76-77
برات، ماري لويز: 486
البرازيل: 154، 417-418
براغ: 89، 132
براندوي، أرنست: 167
براون، يورغن: 205
برغسون، هنري: 258، 275
برلمان اللجان المختارة حول قضايا السكان الأصليين (بريطانيا): 17
برلين: 129، 133، 141، 152، 154، 159، 165-166، 175، 178، 192، 201، 214
برلين الغربية: 217، 227، 231-232
برناتسيك، هوغو أوغست: 192-194، 201
برنو، لوسيان: 330، 350، 357، 372
برودون، بيار جوزف: 291
بروديل، فرنان: 343، 456
بروس، كونراد تيودور: 154، 177، 180، 182-183، 192، 199، 202-203

بروكا، بول: 242، 252، 254، 276
بريتشارد، جيمس كاوِلز: 18
بريطانيا: 11، 13، 16-17، 19، 36، 42، 50-53، 67، 124-125، 139، 147، 152، 174، 181، 199، 217، 239-240، 250، 254-255، 257، 300، 334، 338، 381، 399، 432، 468
بسمارك، أوتو فون: 141
بعثة تورهايردال: 215
بعثة دراسة الأبوية الإثنوغرافية الفرنسية: 348
بعثة مضايق توريس (1898): 27-32، 36، 37، 40، 44، 240، 304، 389
بعثة الهندكوش الألمانية: 200
بعثة AMNTI جيسوب: 389
بلاد ما بين النهرين: 194
بلاشتاينر، روبرت: 181، 196
بلانكارد، رينيه: 350
بلوخ، مارك: 343
بلوخ، موريس: 338، 468
بلوغل، أنتون أدولف: 198-199
بلوغل، وايرماخت: 199
بلومفيلد، ليونارد: 398
بلومنباخ، ي. ي.: 116، 136
بلير، توني: 257
بليشك، هانز: 178، 183، 208
البناء الاجتماعي: 66، 68-69، 71، 79
بنديكت، روث: 126، 149، 213-214، 393-394، 398-402، 405-406، 408، 415، 431، 441-442
بنفنيست، إيميل: 299
بنيامين، فالتر: 127
البنيوية: 78، 80، 82، 284، 311، 313، 318، 324، 326، 330، 332، 334-336، 338، 342-343، 347، 353-356، 361، 364، 366، 368، 372-374، 380-381، 417، 419، 478-479
البهنار: 302، 326
بواز، فرانز: 31، 113-114، 124-126، 137-141، 154، 166، 176، 180، 191، 213، 255، 271، 314، 385-405، 407-408، 412، 415، 418، 423، 426، 437، 513
بوزنجر، هرمان: 227
بوبر، كارل: 227
بوتنام، فريدريك وورد: 389
بوخر، غودرون: 110
بودريار، جان: 243، 255، 325، 356، 373، 375-377، 380
بورتيش، جستن: 111

بورجان، جورج: 277
بورجان، هوبير: 277
بوردو: 256، 259، 279
بورديو، بيير: 240، 255، 339، 358-359، 362-365، 369، 376، 380، 482، 515
بوزريب، استير: 155
بوشا، هنري: 239، 285
بوغلي، سيليستان: 268، 290-291، 367
بوغوراز، ف.: 31
بوكوك، ديفيد: 366
بوكيه، م.: 379
بولاني، كارل: 164، 419، 514
بومان، هرمان: 178، 183، 185، 188، 190-195، 197، 200، 207، 211-212، 214-215
بونزيل، روث: 401، 404، 418
بوهر، نيلز: 340
بوهلير، ألفرد: 213، 229
بويز، سيرج: 371
بويون، جان: 337
بياجيه، جان: 296
بياردو، مادلين: 371
بيت - ريفرز، جوليان: 449
بيتان، فيليب: 193
بيتان، هنري: 188
بيترز، إيمري: 64، 76-77
بيتسون، غريغوري: 49-51، 74
بيدنغتون، ر.: 50
بيرتون، ريتشارد: 19
بيرسون، هاري: 419
بيرغر، برونو: 200
بيرمان، جيرالد: 465
البيرو: 440، 442
بيري، وليم جيمس: 36، 48
بيغر، برونو: 176
بيك، أولريش: 226
بيلي، فريدرك: 67
بيليه، ارين: 353
بينفورد، لويس: 413
بينياد، برنارد: 372
البيولوجيا البشرية: 505-506

- ت -

تارديت، كلود: 343
تارديت، لبريز: 343
التاريخ الإنساني: 20-21، 24، 123
التاريخ الثقافي: 109، 124
التاريخانية: 387، 394، 399
التاريخانية الألمانية: 121
التاريخانية الهندية: 128
تاكس، سول: 51، 407، 445
تامبيه، ستانلي: 79-80، 480
تايلور، إدوارد بيرنت: 19-22، 24-26، 35، 41، 43، 49، 52،

124، 260، 281، 315، 318، 391
تايلور، ستيفين: 484، 486
تاين، هابوليت: 269
التبادلية: 284، 419
التثاقف: 405، 443
التحديث: 421، 430، 440، 451- 453، 455
التحليل النفسي: 338-339، 341، 353-355، 372، 381، 399
التدخل الأميركي في فيتنام: 327
التدخل البروسي في أفريقيا: 134
التدخل الفرنسي في الهند الصينية: 253
التراتبية الهرمية: 70، 370
ترايه، إيمانويل: 331، 334-336
تركيا: 244، 257
ترويو، ميشيل رولف: 488
ترينسكي، إن إس: 317
التساهل الجنسي: 123
تشابل، إليوت: 439
تشابمان، شارلوت غاور: 440
تشايلد، غوردن: 407، 415
تشركزوف، سيرج: 370
تشومسكي، نوام: 427
تشيكوسلوفاكيا: 158، 222-223
التضامن الاجتماعي: 360
التضامن السلبي: 360
التضامن العضوي: 267، 282
التضامن الميكانيكي: 282
التضحية: 285، 309-310، 341
التطهرية: 272
التطور أحادي المسار: 415
التطور البشري: 505
التطور المتعدد المسارات: 415
تعدد الزوجات: 23
التعددية الثقافية: 377، 474، 491
التغير الاجتماعي: 69، 88، 265، 335، 430
التفكيكية: 373-375، 379
التقسيم الطبقي: 447، 460
تقسيم العمل: 45، 267، 282
التقوية البروتستانتية: 135
التكفير: 287-288
التمثلات الجماعية: 261، 265، 294
التمييز العنصري: 204، 252، 292
التنظيم الاجتماعي: 34-35، 46، 52، 66، 290، 299، 307، 328، 399، 413، 447، 453
التنمية الثقافية: 412، 424
التنوع الإثنوغرافي: 110، 112
التنوع البشري: 18، 133
التنوع الثقافي: 15، 18، 33، 103، 110، 112، 195، 402

التوحيد: 148، 156، 169
التوحيد الأصلي: 178
تورنوالد، ريتشارد: 148، 150، 152، 156، 163-165، 177، 183، 186-188، 193، 197-198، 200-201، 203، 207، 212، 216-217، 340
تورنوالد، هيلدا: 147، 155، 164
توفين، جيرار: 372
توكاريف، س. أ.: 168
توكسيه، لويس: 303
تونيز، فرديناند: 127، 440
التيار الديمقراطي الاجتماعي في ألمانيا: 159
تيرنبول، كولين: 334
تيرنر، تيري: 500
تيرنر، فيكتور: 68، 72، 77-78، 272، 432، 514
تيرنييه، باتريك: 500
تيش، جي: 204
تيلينيوس، جورج: 150، 166

- ث -

الثقافات الأصلية: 391، 393، 395
الثقافات الأفريقية: 175
الثقافات الزائفة: 395
الثقافات عن بعد: 409
الثقافات غير الأوروبية: 124، 132
الثقافات الفرعية: 447
الثقافات الميلانيزية: 175
الثقافات الهندية الأميركية: 415
الثقافة الأميركية: 406
ثقافة التروبرياند: 40، 44-45
الثقافة العجائبية الشعبية: 174، 311
الثقافة الفرنسية: 353
ثقافة الفقر: 457
ثنائية المقدس والمدنس: 264، 310
ثورة 1848: 119-120، 128
ثورة 1904: 166
الثورة البروسية (1871): 119
الثورة البلشفية (1917): 163
الثورة الفرنسية (1789): 102-103، 245، 247
ثورنتون، روبرت: 486

- ج -

جابلو، جوزيف: 404
جاتاري، فيليكس: 355-356
جامعة الأرجنتين: 329
الجامعة الأسترالية الوطنية: 68
جامعة إكس إن بروفانس: 345
جامعة أكسفورد: 31، 41، 49-50، 241، 366
- كلية أكستر: 49
الجامعة الألمانية: 99
جامعة إيلينوي: 414
جامعة باريس: 329

جامعة باريس العاشرة في نانتير: 346
جامعة برلين: 186
جامعة بنسلفانيا: 393، 427
جامعة بورتوريكو: 444
جامعة بيركلي: 329، 389، 393، 417، 427-428، 433، 484، 493
جامعة تولوز: 345
جامعة جونز هوبكنز: 373
جامعة رايس في تكساس: 484
جامعة سان باولو: 314، 341
جامعة سانتييغو: 329
جامعة ستراسبورغ: 289، 343، 345
جامعة السوربون: 256، 304، 328، 341-342
جامعة سيتي بنيويورك: 417
جامعة الشمال الغربية الأميركية: 393
جامعة شيكاغو: 234، 389، 393، 398، 428، 431-432، 436، 444، 452، 479، 484، 493
جامعة غرب برلين الحرة: 216، 221، 223
جامعة غوتنغن: 111
جامعة فيينا: 158
الجامعة القومية الألمانية: 157
جامعة كامبريدج: 27، 35، 45، 49-50، 62
- كلية ترينيتي: 24، 45
جامعة كاليفورنيا: 429، 484
جامعة كولومبيا: 389، 393، 395، 400، 405، 407، 411، 420، 422، 429، 442، 493
جامعة لايبزغ: 223
جامعة لندن: 48
جامعة ليفربول: 41
جامعة ليون: 324
جامعة مانشستر: 57، 67-68، 83
جامعة المكسيك: 329
جامعة مونبلييه: 276
جامعة ميشيغن: 413، 433، 454
جامعة نانتير: 324، 338، 342
جامعة هارفرد: 373، 389-390، 399، 411، 425، 428-429، 431، 438-439
جامعة هانوي: 303
- كلية الطب: 303
جامعة هايدلبيرغ: 221
جامعة ولاية فلوريدا: 418
جامعة ييل: 53، 329، 373، 393، 398، 407-408، 426، 431، 437
جامو، ريموند: 370-371
جاناثا، ألفرد: 229، 232
جائزة فتغنشتاين لعام 2000: 234
جبال الألب: 239، 288
الجرائم الجماعية ضد اليهود: 198

جريدة النيويورك تايمز: 493
الجزائر: 363، 373، 454
جزر أندامان: 34، 44، 78
جزر تروبرياند: 34، 37، 39-40، 56
جزر سليمان: 370
جزر الكاريبي: 445
جزر ماركوساس: 154
جزر مالوكو: 213
جزيرة أندمانا الكبرى: 45
جزيرة إيدستون: 33
جزيرة إيستر: 329
جزيرة بافن: 140-141، 389
جزيرة بالي: 429-430
جزيرة بورتو ريكو: 417، 442-445
جزيرة تيكوبيا: 50، 57
جزيرة جاوة: 429-430
جزيرة روسل: 34
جزيرة ساموا: 370، 400-402، 435
الجزيرة العربية: 19، 156
جزيرة غودِنو: 34
جزيرة فيجي: 33، 417
جزيرة ياب: 428
جماعة الكويكر البريطانية: 16-19، 27
جماعة منونغ غار: 327
الجمعية الآسيوية: 252
جمعية إرث الأسلاف: 189
الجمعية الإثنوغرافية الأميركية والشرقية: 252
الجمعية الإثنوغرافية بباريس: 252
جمعية الإثنولوجيا الفرنسية: 252، 342
الجمعية الإثنولوجية الأميركية: 390، 492
الجمعية الإثنولوجية في لندن: 18-19
جمعية اضطرابات المونديال (MUS): 416-417
الجمعية الألمانية للإثنوغرافيا: 222
جمعية الأنثروبولوجيا التطبيقية: 492
جمعية الأنثروبولوجيا الثقافية: 492
الجمعية الأنثروبولوجية الألمانية: 197
الجمعية الأنثروبولوجية الأميركية (AAA): 390، 394، 396-397، 409، 412، 422، 433، 459، 464، 471، 489، 491-493، 500
- لجنة الخلقيات: 433-434
الجمعية الأنثروبولوجية البريطانية: 79، 125
الجمعية الأنثروبولوجية في واشنطن: 390
الجمعية الأنثروبولوجية الكندية: 18
الجمعية الأميركية للآثار: 492
الجمعية الأميركية للأنثروبولوجيا الطبيعية: 492

الجمعية الإنسانية (فرنسا): 252
جمعية برلين للأنثروبولوجيا: 131
جمعية برلين للأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا ودراسات ما قبل التاريخ: 176
الجمعية الجغرافية (فرنسا): 252
جمعية حماية السكان الأصليين (بريطانيا): 17، 19
جمعية الدراسات الهندو - صينية: 303
جمعية القيصر فيلهلم: 175، 189، 196
جمعية كلمة الإله (SVD): 147، 150، 157، 168-169، 213، 215
جمعية الكومنولث للأنثروبولوجيا الاجتماعية: 72
جمعية ماكس بلانك: 175
جمعية مراقبة الإنسانية (فرنسا): 252
جمهورية ألمانيا الحرة: 209، 211
الجمهورية الثالثة الفرنسية: 258
الجمهورية الديمقراطية الألمانية: 209، 211، 222، 224
جمهورية وسط أفريقيا: 342
الجندر: 123، 155، 215-216، 333، 336، 356، 470، 472، 509
الجنسانية: 473، 509
جنسن، أدولف: 167، 178-180، 190، 212-214
جنوب آسيا: 105، 350، 372
جنوب أفريقيا: 50، 55، 58، 105، 207، 217-218، 292
جنوب إيطاليا: 453
جنوب السودان: 58
جنوب شرق آسيا: 193، 227، 230، 232، 328، 464، 480
جنوب العراق: 216
جنوب غرب أستراليا: 34، 46
جنوب غرب أفريقيا: 149-150، 184، 217
جنوب فرنسا: 362
جنوب الهند: 32
جنوب اليونان: 287
جنيس، دياموند: 34
جوارد، إ. ف.: 253
جوبينو، آرثر دو: 242
جودي، جاك: 73، 76، 89، 155، 296
جوريس، جان: 257
جوستين، إيفا: 163، 186-188، 193، 198، 234
جوشلسن، و.: 31
جوفريت، لويس فرانسوا: 252
جومينه، بول: 326
جونسون، ليندون: 231، 457، 463
جونسون، كريستوفر: 323
جويرات، برنارد: 339-340، 353

جوين، برنار: 326
جيبوتي: 240، 304
جيرار، رينيه: 341، 353
الجيش الألماني: 150
الجيش الأميركي: 433
جيمس، و.: 280
جين، مايك: 359
جينيت، فان: 349، 353

- ح -

حادثة بيرل هاربر: 408
الحتمية الاجتماعية: 250، 255، 281، 310
الحتمية البنيوية: 322
الحتمية البيولوجية: 513
الحتمية التكنولوجية: 469
الحتمية الثقافية: 390، 397، 402، 413، 420، 497
الحداثة: 309، 337، 377-379، 452، 482-483، 487-488، 496، 499، 501، 506
حدائق التركاديروا: 328
الحرب الأهلية الإسبانية: 416
الحرب الباردة: 411، 428، 451
حرب الخليج (1990-1991): 489
الحرب العالمية الأولى (1914-1918): 35، 143، 145-146، 149-150، 153، 158-159، 238-239، 277، 280-281، 391، 393، 396، 435
الحرب العالمية الثانية (1939-1945): 53، 160، 165، 209، 212، 224، 238، 271، 276، 311، 314، 324، 326، 345، 349، 380، 403، 408، 431، 435، 440-441، 494، 514
حرب فيتنام: 84، 222، 433، 454، 463
الحرب الكورية (1952): 324
الحركات الإحيائية: 219
الحركات الجسدية: 269، 285
الحركة الديمقراطية الاجتماعية في ألمانيا: 159
الحركة السنوسية: 77
الحركة العمالية الألمانية: 135، 160
حركة مناوأة الرق في بريطانيا: 19
الحريات المدنية: 463
حرية التعبير: 433
الحرية الفردية: 69، 245-246
الحزب الأسبرطي أولًا (ألمانيا): 160-161
الحزب الديمقراطي في شيكاغو: 464
الحزب الشيوعي الألماني: 160، 162، 192
الحزب القومي في جنوب أفريقيا: 217
الحزب النازي: 191، 198، 203، 205

- المكتب السياسي الاستعماري: 199
الحضارة الصينية: 297-298
الحضارة الغربية: 416
الحضارة الهندو - أوروبية: 298
الحضرية: 457-458
حقوق الملكية الفكرية: 490
الحكم الاستعماري البريطاني في الهند: 128
حكم النخبة: 249
حكم النساء: 122
حلف وارسو: 222
الحوادث السياسية لعام 1968 في فرنسا: 336
حوادث عام 1968 في ألمانيا: 221-223، 227

- خ -

خازانوف، أناتولي: 224
خط النسب الأبوي: 335
خط نسب القرابة الأمومية: 25، 123
الخطيئة: 264، 269، 287-288

- د -

دابر، أولفيرت: 105
داروين، تشارلز: 18، 20، 27، 128، 276
الداروينية: 135، 260
الداروينية الاجتماعية: 143، 165، 184-185، 203
الداروينية المحدثة: 500
دافي، جورج: 315
دافينبورت، تشارلز ب.: 390
الدال والمدلول: 274، 354، 374
دالتون، جورج: 419
دامبيير، إريك: 346
داندريد، روي: 499
داهومي: 416
دائرة المسح الجيولوجي للولايات المتحدة: 388
الدراسات الفولكلورية: 119-122، 132، 141، 144، 160، 165، 202، 205، 227
درايبرغ، جون: 49
درسدن: 200، 223
دريدا، جاك: 255، 326، 373-375، 378، 380
دريفوس، ألفرد: 277
دسكولا، فيليب: 337-338
دكار: 240، 304
دمبير، إريك دو: 342
الدنمارك: 105، 149
دو هوش، لوك: 307
دواير، كيفن: 481
دوبوا، كورا: 406
دوركهايم، إميل: 45، 53، 56، 65، 139-140، 238-239، 241، 243-246، 248-251، 254-271، 273-276، 279-283،

285-286، 289، 292، 294، 297، 309، 311، 319-321، 339، 359-360، 363، 376، 380-381، 440، 514
دوركهايم، أندريه: 256
دورنيس، جاك (دام بو): 326-327
دوسال، آن: 372
دوستال، فالتر: 146، 215، 228، 232، 234
دوغلاس، ماري: 82، 432
الدوغون: 240، 306-307
دولارد، جون: 438
دوميزيل، جورج: 298-299
دياموند، ستانلي: 416، 466، 469
ديت، ماركوس: 277
ديترلين، جيرمين: 305-306
ديسبريس، ليو: 460
ديغول، شارل: 337
ديفيرو، جورج: 340، 353
ديفيز، مينا: 465
ديفيس، أليسون: 438
ديلوريا، فين (الابن): 473
ديلافوس، موريس: 303، 306
ديلوز، جيل: 355-356
ديلياج، روبرت: 372
ديمون، لويس: 79، 112، 241، 280، 284، 290، 296، 300، 313، 331، 347، 350، 356، 366-372، 374، 379
الدين: 258-261، 263، 266-267، 281، 283، 334-335

- ذ -

الذاكرة: 268، 289

- ر -

راب، راينا: 472، 508
رابابورت، روي: 417، 420
رابينو، بول: 481، 483، 486
راتسل، فريدريك: 116، 140، 142-143، 145، 148، 161، 166، 172
رادان، بول: 394-395
رادكليف براون، ألفريد: 34، 37، 43-48، 50-57، 60، 65، 69، 74، 78، 317، 366، 387، 407، 429، 438-440، 443، 514
رأس المال الثقافي: 362-363، 376
الرأسمالية: 128، 292، 325، 356، 376، 456، 476-477، 483
الرأسمالية الأوروبية: 130
الرأسمالية الحديثة: 161، 376
الرأسمالية الصناعية: 456، 472
رانكه، ليوبولد فون: 121، 126
راي، بيير فيليب: 331، 333-336
راي، سيدني: 28
رايتر، راينا: 471
الرايخ الثالث: 166، 169، 171-172، 174، 178، 186، 204-206، 208

رايخيل – دولماتوف، جيراردو: 181
رايزِه، برتولد: 181
راينشي، ماري – لويز: 371
رقصة شبح الباوني: 404
رمزية الأيدي: 286–287
الرموز: 321، 355
الرموز الثقافية: 479
الرموز الدينية: 263
الرموز العرقية: 392
روبين، جيل: 472
روجرز، سوزان: 350، 352، 379–380
روزالدو، ميشيل: 471، 486
روزبيري، وليم: 477
روزفلت، إليانور: 406
روزنبيرغ: 203–204
روسو، جان جاك: 242–243، 245–246، 318، 362، 373، 380، 466
روسيا: 106، 160، 413، 454
روش، جين: 307
روك، فريتز: 198
روكرت، فريدريك: 109–110
الرومانسية: 120، 167
الرومانسية الإثنوغرافية: 404
الرومانسية الريفية: 120
الرومانسية الفلسفية: 119
الرومانسية الفنية: 119
الرومي، جلال الدين: 110
ريتر، روبرت: 186–187
ريتشارد، غاستون: 277
ريتشاردس، أودري: 38–39، 49، 51
ريتشاردسون، جين: 397، 404
ريد داناهيه، دابوراه: 363
ريدفيلد، روبرت: 51، 429، 436–437، 439–440، 445–446، 451–452، 457
ريشه، أوتو: 137، 151، 173، 175–176، 181، 184، 198، 200، 207
ريغان، رونالد: 482
ريفرز، و. هـ. ر.: 29–37، 39، 45، 49، 240
ريفي، بول: 294، 299–301، 303–304
ريفيير، جورج هنري: 193، 299، 349
ريكور، بول: 324–325
رينوفيه، شارل: 258
ريهل، فيلهلم هينريش: 120

– ز –

زارنوسكي، ستيفان: 290
زاميتو، جون: 101، 115
زنا المحارم: 318–319
الزواج الأحادي: 23
الزواج الاغترابي: 25، 46، 271

زواج الأقارب: 150
الزواج التداخلي: 116
زواج المجموعة: 23
زواج المحارم: 321، 337، 339
زونابند، فرانسواز: 350، 352
زيتلمان، توماس: 149
زيمرمان، أندرو: 139، 152، 230
زيمل، غيورغ: 127
زيوريخ: 231-232

- س -

ساباتيه، ليوبولد: 302-303، 326
سابير، إدوارد: 113، 393-396، 398-399، 401، 408، 426، 437
ساحل العاج: 303، 307
سارتر، جان بول: 310، 317، 322، 324
ساكس، كارل: 181، 472
سالمينك، أوسكار: 301
سالينز، مارشال: 162، 240، 413، 415، 417، 419-420، 428، 433، 478-479، 482، 498، 509
السامية: 136، 168
سان سيمون، هنري كونت دو: 242، 247-249، 257
سباولينغ، ألبرت: 413
سبربر، دان: 321، 338-339
سبنسر، وليم بلدوين: 31، 250
سبيك، فرانك: 393-394، 399
سبيي، ليسلاي: 394
ستاغل، جستن: 104
ستالين، جوزف: 130، 160، 162
الستالينية: 162، 363
ستراذرن، ماريلين: 61، 90
سترَم، شيرلي: 510
سترونغ، وليام دنكن: 415
ستريك، برنارد: 205
ستوكينغ (الابن)، جورج دبليو: 17، 97، 137، 234، 394
ستيدمن جونز، سوزان: 309
ستيرنبرغ، ل. ج.: 31
ستيوارد، جوليان: 161، 215، 407، 411-412، 414-417، 420-421، 424، 442-444، 452
السجلات الاستعمارية في فرنسا: 193
سجلان، مارتين: 351
السحر: 281، 374
الشخصية الوطنية: 441، 443
سرفيس، إلمان: 413، 416
السريالية: 308، 310
سرينيفاس، ن. م.: 68، 366
سزويد، جون: 427، 465
سعيد، إدوارد: 230، 473
سفيرين، جوهان: 111
سقوط جدار برلين: 99، 210، 224

سكافينر، أدري: 307
السكان الأستراليون الأصليون: 31، 266، 438
السكان الأصليون: 27، 29، 31، 33-34، 40، 43، 45، 59، 78، 141، 219، 220، 228، 293، 295، 305، 319، 391، 427، 473، 490، 498، 513-514
السكان الأصليون البرازيليون: 152
السكان الأصليون في أستراليا: 162
السكان الأصليون في الباراغواي: 105
السكان الأصليون في جنوب أفريقيا: 17
السكان الأميركيون الأصليون: 484
سكان بيلا كولا الأصليون: 141
السكان المحليون: 38، 44
سكان مونتَنياز - ناسكابي الأصليون: 416
سكوت، جيمس: 160
سكيل، رايمون: 444
سكينر، وليام: 455
سلوكم، سالي: 471
سميث، و. روبرتسون: 259
سميث، كارول: 455
سنغور، ليوبولد: 166، 306
سود الولايات المتحدة: 204، 437
سوريل، جورج: 275
سوسير، فرديناند دو: 273-274، 316، 324-325، 354
سويسرا: 99، 121-122، 178، 209، 213، 216، 270، 329
سوليفان، هاري ستاك: 398
سيبيريا: 31، 111، 230
سيدني: 50، 68
سيدو، إنغبورغ: 163، 198-199
سيزار، إيمي: 306
سيغريست، كريستيان: 228
سيغود، ليغيا: 284، 315
السيكولوجيا الاجتماعية: 323
سيكوي، فرانك: 415
سيلر - بالدنجر، أنا ماري: 229
سيلناو، أرمغار: 223
سيليغمان، برندا: 32
سيليغمان، تشارلز: 28، 30-34، 36، 42، 48
السيميائية: 326، 354
سيميان، فرانسوا: 286، 291
سينغر، ميلتون: 452
سيوبرغ، غديون: 446

- ش -

شابيرا، اسحق: 50، 58، 73
شاغنون، نابليون: 357-358، 413، 500
شانين، تيدور: 160
شايفر، فالتر: 200
شاينوف، أ. ف.: 478

شبه الجزيرة العربية: 158، 225
شبينغلر، أوزوالد: 166
شتاين، لوثار: 225
شتاينر، فرانتس: 79
شتاينن، كارل فون دين: 139، 147، 154، 161
الشخصية الوطنية الألمانية: 400
الشرق الأدنى: 458
شرق أفريقيا: 149-150، 370
الشرق الأقصى: 301
الشرق الأوسط: 105، 140، 151، 156، 230، 232، 284
شرق برلين: 224
شركة سيتروين: 305
شعب الأشانتي: 66
شعب الأشوار (جيفارو): 337-338
شعب ألور: 406
شعب الباشتون في سوات: 64
شعب البافار: 339
شعب الباكونغو: 342
شعب البامبا: 39
شعب البامبارا: 306
شعب البانارو: 340
شعب التودا: 32، 39
شعب الجاراي: 326-327
شعب الدغون في مالي: 305
شعب دورز في إثيوبيا: 338
شعب رادي: 302
شعب الزوني: 281
شعب سامو: 337
شعب الطبيعة: 115
شعب فانج الغابون: 342
الشعب الفيدي: 32
شعب الكاريرا: 34
شعب الكاشين: 62، 70-71
شعب الكايابو: 500
شعب ليل: 82
شعب الموجاف: 340
شعب الموكتليه: 339
شعب النافهو: 406
شعب الياب: 480
شعب اليانومامي: 357-358، 500
الشعوب الأوروبية: 244
الشعوب البدائية: 294-295
الشعوب الثقافية: 109
الشعوب الطبيعية: 109، 135، 144
الشعوب غير الأوروبية: 238، 252
الشعوب المزورة: 204
الشعوذة: 60، 66، 351
شفايتسر، بيتر: 110
شلوسر، لودفيغ فون: 111
شليغل، فريدريك: 108، 111-112
شمال أفريقيا: 89، 105، 109، 134، 194، 370، 417
شمال أوروبا: 120
شمال البرتغال: 287
شمال شرق أفريقيا: 194

شميدت، فيلهلم: 123، 145-146، 148، 150، 152، 156-158، 163، 167-169، 173، 178-179، 183، 190، 202، 212-213، 215

شميدت، ماكس: 147، 152، 154

شميدل، ماريان: 181

شنايدر، بيتر: 454، 477

شنايدر، جين: 454، 477

شنايدر، ديفيد: 72، 428-429، 431-432، 479، 509

شوايتزر، بيتر: 234

شوايتزز، توماس: 232

شوبرنغ، فالتر: 366

شورتس، هنريش: 141-142، 159، 166

شولتِه، بوب: 466-467، 469

شيبستا، بول: 169، 179، 190

شيبير هيوز، نانسي: 499

شيفا، اسحق: 348

شيكاغو: 50-51، 342، 416-417، 429، 503

شيلز، إدوارد: 429

- ص -

الصراع الطبقي: 335

الصين: 10، 162، 244، 283، 297-298، 440، 454-455، 458

- ط -

الطبقات المغلقة: 225، 267، 290، 313، 367

الطقوس: 261-262، 272، 287، 319، 341، 350-351

طقوس التمرد: 272

طقوس الزواج: 68

طقوس الموت: 287

الطوطم: 263، 321-322

الطوطمية: 25، 46، 259، 262-263، 271، 283، 320-322

- ظ -

ظاهرة الدفن الثانوي: 287

ظاهرة teach-in: 433

- ع -

عبادة السلف: 297

العبودية: 125، 387

عصر الأنوار: 101-108، 111، 114، 116-117، 126، 128، 134، 138، 230، 242-243، 247-248، 252، 378

عقدة أوديب: 355-356

العقلانية: 81، 258، 269، 275، 314

العقلانية الفرنسية: 242

علاقات القوة: 332-333

العلاقة بين الطبيعة والثقافة: 337

علم الآثار: 385، 490، 494
علم الاجتماع الإثنولوجي: 216
علم الاجتماع الأنثروبولوجي: 276
علم الاجتماع الأوروبي: 238
علم الاجتماع الحضري: 407، 429
علم الاجتماع الكلي: 293
علم اجتماع المعرفة العلمية: 378
علم الاجتماع النسقي: 55
علم اجتماع الهند: 366
علم الثقافة: 412
علم دراسة الجمجمة: 136
علم الفولكلور السوسيوثقافي: 133
علم اللسانيات الاجتماعية: 427-428
علم النفس الاجتماعي: 290
علم الوراثة: 512
العنصرية: 132، 136، 138، 173، 310، 314، 322
العنصرية الأكاديمية: 184
العنصرية البيولوجية: 178، 185
العنف الرمزي: 362
العنف العرقي: 403
العولمة: 161، 377، 506
العولمة الاقتصادية: 506

- غ -

غابريو، مارك: 371
غارفينكل، هارولد: 488
غال، سوزان: 234
غاليه، جان كلود: 371
غامبرز، جون: 427
غِبسون، كاثلين: 504
غجر روما: 163، 186-187
غجر سينتي: 163، 198
غرابنر، فريتس: 36، 116، 142-143، 145-146، 148، 154، 168، 178، 182، 202
غرامشي، أنطونيو: 478، 484
غرانيه، مارسيل: 297-298، 328
غرب آسيا: 105، 216
غرب أفريقيا: 89، 134، 149، 232، 342، 446
غرب أميركا الشمالية: 397
غروتانيلي، فيجيني: 193
غروسِه، إرنست: 147، 154
غرونبورغ، جورج: 228
غريم، ياكوب: 120
غريول، مارسيل: 193، 213-214، 238، 240، 301، 303-307، 310-311، 326
غلوكمان، ماكس: 57-58، 63، 67، 73، 88، 272
غوبلز، جوزف: 199
غوبينو، جوزف آرثر دو: 125، 276
غوتكند، بيتر: 459
غوتنغن (مدينة ألمانية): 103-104، 111، 178، 183، 229-232

غودمان، آلن: 505، 512
غودولييه، موريس: 241، 255، 332-336
غورر، جيفري: 441
غورفيتش، جورج: 317، 320، 342
غوزنيده، مارتن: 169
غوف، كاثلين: 468
غوفمان، إيرفينغ: 427
غولد، بيجي: 470
غولدشميت، والتر: 437
غولدفرانك، إيستر: 404
غولدمان، إيرفينغ: 404
غولدن وايزر، ألكسندر: 271، 395، 430
غيتمار، موهلمان: 227، 230-231
غيدنز، أنتوني: 257، 364، 369، 481-482
غيرتز، كليفورد: 428-431، 480-481، 483، 486-487
غيرتز، هيلدرد: 429-430
غيفارا، أرنستو تشي: 376
غيلَن، فرانك: 31
غيلنر، إرنست: 89، 156-157، 212
غينزبرغ، فاي: 508
غينيا الجديدة: 27، 32، 61، 68، 307، 336، 339، 370، 420
غينيب، أرنولد فان: 78، 239، 261، 270-273، 287

- ف -

فاتر، يوهان سيفيرين: 111
فاشي دو لابوج، جورج: 276-277
الفاعلية الفردية: 479، 481
فاغنر، غونتر: 166، 177، 185-186، 188، 190-191، 194، 199، 207، 210، 217
فافريه - سعادة، جين: 351-352
فالرز، لويد: 428
فالرشتاين، إيمانويل: 456-457، 476
فانون، فرانز: 363
فايتس، تيودور: 114، 122، 124-126، 133، 138
فايدا، أندرو بيتر: 230، 420-421
فايفر، أيدا: 106
فاينر، أنيت: 472
فِديغان، ليندا: 510
فرانسيس جوزف (إمبراطور النمسا): 121
فرانك، استير غولد: 162
فرانك، أندريه غوندر: 455، 457
فرانكبيرغ، رونالد: 67
فرانكفورت: 145، 148-149، 167، 177، 212، 222، 230
فرانكلين، ساره: 509
فرانكو، فرانسيسكو: 168، 178
فراونيس، ليو: 177
فرايبورغ: 169، 191، 201، 212

الفردانية: 265، 365، 420
الفردية: 81، 265، 367
فرمولين، هانز: 110، 252
فرنسا: 101، 147، 152، 188، 193، 214، 237-242، 247، 252، 257، 267، 270، 276، 281، 286، 288، 293، 300-301، 314، 317، 330-331، 334، 338، 340، 342، 346، 348، 350، 352-353، 356، 358، 363، 366، 369، 378-379، 467
فروبينيوس، ليو: 143، 145، 147-148، 150، 166-167، 178، 190، 192، 198، 213
الفروق العرقية: 18، 136، 202-203
فرويد، سيغموند: 47، 127، 158، 273-274، 309، 315، 325، 339، 341، 353-354، 356، 373، 381
فريد، مورتون: 416-417، 419-420
فريدريك فيلهلم الرابع (ملك بروسيا): 121
فريدمان، جوناثان: 468، 479
فريزر، جيمس جورج: 24، 29، 41، 260، 282، 315
فريشموث، باربارا: 109
فريق مانشستر يونايتد: 67
فريك، تشارلز: 426
فريمان، ديريك: 402، 497
الفصل العنصري: 218
فكرة الاستبطان المزدوج: 113-114، 119، 126
فكرة البنية: 316
فكرة التبادل: 313، 315
فكرة دعه يعمل: 333
فكرة الشعوب الكبيرة: 203
فكرة الكلية: 282، 328، 370
فكرة الموت: 269، 286-288
الفلسفة الظواهرية: 166، 202، 372
الفلسفة الوضعية: 142، 222، 227، 248، 269، 314، 418، 496
فنسنت، جوان: 488
فورتس، ماير: 54، 56-58، 60-61، 66، 73-74، 88-89، 191، 210، 217، 228
فورتشن، ريو: 49-51
فورتيون، ريو: 401
فورد، داريل: 49، 217
فورستر، غيورغ: 103-106، 116
فورستر، يوهان راينهولد: 103-106
فوستر، جورج: 447
فوستيل دو كولانج، نوما دينيس: 258، 272
فوكس، ريتشارد: 487
فوكو، ميشيل: 240، 246، 255،

340، 358-362، 373-374، 378، 380، 484، 515
فوكونيه، بول: 268، 291-292
فولتير، فرانسوا ماري أروي: 124
الفولكلور: 11، 111، 119، 131، 134-135، 138، 148، 168، 175، 184، 203، 205، 270، 349-350، 380
الفولكلور الأثري: 270
الفولكلور الريفي: 120
فوندت، فيلهلم: 139-140، 256
الفوهرر: 406
فيبر، ماكس: 65، 127، 158، 161، 167، 359، 362-365، 369، 381، 428، 439، 514
فيتفوغل، كارل أوغست: 147، 162، 179، 414، 514
فيتنام: 454
فيدال، دينيس: 371
فيرث، رايموند: 40، 49-51، 53، 57، 66، 69، 73-74، 88، 164، 284، 419، 432
فيرخاو، رودلف: 116، 125، 134-138، 141، 151، 389
فيرشوير، أوتمار فون: 196-198
فيرنو، رينيه: 299
فيرورد، هندريك: 218
فيري، جول: 257
الفيزياء الاجتماعية: 248
فيست، جوان: 477
فيست، كريستيان ف.: 228-231، 234
فيسون، لوريمر: 31
فيشر، أوجين: 137، 150-152، 172-173، 175-176، 184، 187، 191، 196-198، 200-201، 203، 231
فيشر، مايكل: 484-486، 501-502
فيشر، هانز: 205
فيشي: 193
فيفر، لوسيان: 343
فيورر هايمندورف، كريستوف فون: 174، 177، 180
فيينا: 104، 132-133، 145، 148-152، 156-158، 165، 167-168، 183، 190-192، 198، 202، 206-207، 212، 216، 220، 227، 230-231

- ق -

قانون إعادة تنظيم أوضاع الهنود لعام 1934 (الولايات المتحدة): 403
قانون حماية وترميم المقابر الوطنية (1990): 490
قانون وايت: 413
قبائل الأندمان: 45، 494
قبائل البوتلاتش: 309-310، 421
قبائل البوشمن: 56
القبائل البدوية الليبية: 64

قبائل المندوراكو: 417
قبائل الهنود الحمر البيوبلوس: 400-401، 407
قبيلة الأزاندي: 60، 297، 342
قبيلة الأوجيبوا: 155
قبيلة التنالا: 406
قبيلة توبي - غوراني: 329
قبيلة سدانج في مرتفعات فيتنام: 327، 340
قبيلة السو: 473
قبيلة السينكا: 388
قبيلة شمر الجربا (شمال غرب العراق): 225
قبيلة كونغ بوشمان: 494
قبيلة الكواكيتل: 31، 220، 494
قبيلة الكيوا: 404
قبيلة مارنغ (Maring): 420
قبيلة الماساي الكينية: 151
قبيلة الموهاف في كاليفورنيا: 340
قبيلة الهوبي: 494
قبيلة الوينيباغو: 395
قضية كاميلوت: 464
القمر الصناعي سبوتنيك: 422
قوانين نورمبرغ (1935): 151، 196، 203
القومية: 89، 115، 120، 122، 128، 141، 173
القومية الألمانية: 141، 144
القومية البرجوازية: 128
القومية البروسية: 135
القومية السياسية: 119
القومية الكاتالونية: 455

- ك -

كابرال، خاوا دي بينا: 11
كابلان، ديفيد: 466-467
كابو، فيكتور: 224
كاترفاج، أرمند دو: 253-254
كاردينير، أبرام: 405
كارستن، ج.: 379
كارنيرو، روبرت: 413
كارير، جيمس: 474
كارين - بويز، مارين: 371
كاسترو، فيدل: 474
كاسجو، دومنيك: 370
كالام - غريول، جنفييف: 307
كالر، جوناتان: 273-274
كاليدونيا الجديدة: 292-294
كاليفورنيا: 474، 503
كامبريدج: 31، 42، 70، 89
كاميسو، أدلبرت فون: 106
كاهن، جويل: 468
كانط، إيمانويل: 102-104، 114، 116، 124
كايوا، روجر: 308، 310
الكتابة الإثنوغرافية: 485

كرابانزانو، فنسنت: 481، 486
كرادر، لورنس: 129، 222، 227
كرامر، فريتز: 228
كراوزه، فريتس: 175، 201
كروسكوف، جيزيل: 372
كروبر، ألفريد: 164، 168، 393-398، 400، 402، 407، 414، 420، 425-426، 438، 457
كروبرز، إدوارد: 179
كروبوتِكن، بيتر: 50
كريستيفا، جوليا: 326، 356
كريكبيرغ، فالتر: 178، 180، 182-183، 192، 199، 208، 211
كريبنيك، إيغور: 224
كلاسترز، بيير: 329، 356-358
كلايدز، مارك: 359
كلاين، ميلاني: 356
كلوكهون، كلايد: 168، 399، 425، 431
كلية السوسيولوجيا في فرنسا: 308، 311
كلية الطب في باريس: 254
كليفورد، جيمس: 305، 484، 486
كليم، غوستاف: 122-125، 133
كليمر، ريتشارد: 465
كلينتون، بيل: 489
كملين، جون: 302
كناو، هنريش: 147
كواليوسكي، مكسيم: 129، 161
كوبر، آدم: 9
كوبرز، فيلهلم: 168-169، 178، 198، 212، 214-215
كوبينغ، كلاوس بيتر: 138
كوبيه، دانيال دو: 347، 370-371
كوتسكي، كارل: 147، 159-160
كوخ، جاسبر: 154
كوخ غرونبرغ، تيودور: 147، 154، 159
كودرنغتون، ر.: 33
كودناف، وارد: 426
كودير، هيلين: 415
كوك، جون: 103
كوكس، ميغ: 234
كوكليك، هنريكا: 190
كول، فاي كوبر: 393، 408
كولب، بيتر: 105
كولدنوايزر، ألكسندر: 393
كولشستر، ماركوس: 358
كولومبوس: 230، 254، 458
كولومبيا: 154، 390، 414-415، 417، 419-420، 428، 443
كولون: 200، 230، 232
الكومنولث: 13
كون، توماس: 359، 378
كونت، إدوارد: 167

كونت، أوغست: 138، 242، 247-251، 256-257، 267
كوندوميناس، جورج: 290، 327، 330، 357، 372
كونكلين، هارولد: 426
كونو، هنريش: 123، 160-161، 181
كونيغ، ولفغانغ: 224
كوهلر، أوسون: 217، 230-231
كيرشوف، بول: 147، 162، 179، 207
كينيا: 185، 191، 194
كينيدي، روبرت: 463
- ل -
لابوري، هنري: 303
لابوف، وليام: 427
لاتجيدوك: 344
اللاتوازي الجنسي: 471-472
لاتور، برونو: 243، 378، 511
لاديري، إيمانويل لو روي: 344
اللاعقلانية: 275، 308، 310، 467
لافونت، بيير - برنارد: 327
لاكان، جاك: 273، 324، 353-355، 373، 381
لامارك، جان بابتيست: 252
اللامساواة الاجتماعية: 494، 505-506
لامفير، لويز: 471
لاندتمان، غونار: 34
لانغ، أندرو: 20، 23
اللاوعي: 315، 317، 324، 354-355، 381
لايارد، جون: 34
لايبزغ (ألمانيا): 124، 133، 139، 151، 157، 175، 184، 200، 223، 256، 273
لايبنتز، غوتفريد: 107
لبورا، جوزيف: 468
لجنة الدراسة المقارنة للأمم/ للدول الجديدة: 429
لزريس، ميشيل: 193
اللسانيات البنيوية: 273، 314، 325، 354
اللغات الأندو-جرمانية: 108
اللغات الشرقية: 109
اللغات الهندية الأميركية: 387، 398
اللغة الاسكندنافية: 226
اللغة الأفريكانية: 218
اللغة الألمانية: 99، 106-107، 109، 113، 210، 226
اللغة الإنكليزية: 210
لغة البانتو: 194
اللغة التركية: 108
اللغة الروسية: 210
اللغة السنسكريتية: 108-109
اللغة الصينية: 108، 110، 330

اللغة العربية: 108-109
اللغة الفارسية: 108-109
اللغة الفيتنامية: 303
لغة الكوي: 112
اللغة المالاوية: 110
اللغة الميلانيزية: 38
اللغة الهندية: 108
اللغة الهولندية: 226
لكسمبرغ، روزا: 146-147، 159-161
لندن: 42، 50، 53، 83، 183، 276، 432، 437
لو بلاي، بيار غيوم فريدريك: 251، 256
لوازوس، بيتر: 84
لوبوريه، هنري: 193
لوبون، غوستاف: 243، 262، 275، 309
لوبيف، جان بول: 193
لوثر كينغ، مارتن: 463
لورنس، بيتر: 61
لوروا - غورهان، أندريه: 327-328، 330، 341
لوشان، فليكس فون: 132
لوفيفر، هنري: 376
لوكيس، ستيفن: 258، 275
لونسبري، فلويد: 426
لونغبيريي، هنري دو: 252
لوي، روبرت: 124، 138، 164، 168، 393-394، 399، 407، 438، 441
لويس، أوسكار: 403، 445، 457
ليبز، إيفا: 147، 155، 179، 181، 223
ليبز، يوليوس: 147، 155، 179، 181، 223
ليتش، إدموند: 32، 50، 57، 62، 70-73، 78-82، 88، 298، 432
ليدز، أنتوني: 450
ليذرمان، توماس: 505
ليرنر - بروتس، بول: 217
ليريس، ميشيل: 294، 306، 308، 310-311، 327، 329
ليزو، جاك: 356-358
ليسر، أليكسندر: 404، 415
ليفي، إيمانويل: 292
ليفي بريل، لوسيان: 293-297، 300
ليفي ستروس، كلود: 24، 68، 79، 81-82، 240-241، 255، 271، 273-274، 280-281، 284، 293-294، 298، 301، 304، 307، 310، 313-326، 329-330، 332-334، 337-338، 342، 346، 348، 354، 357، 362، 366، 368-369، 373-374، 380-381، 402، 432، 479، 514

ليكوك، إليناور: 225، 415، 468
ليمان، فريدريك: 217
لين، إدوارد: 16
لينتون، رالف: 51، 399، 405، 414-415، 418
ليند، روبرت: 437
ليند، هيلين: 437
لينماير، بيتر: 206
لينهارت، غودفراي: 65، 76
لينهارت، موريس: 292-294، 296، 315، 327
لينين، فلاديمير إيليتش: 160
ليوتار، جان فرانسوا: 373، 377-378
ليوكس، ستيفن: 245

- م -

ماثيوسون، روفوس: 416
ماران، لوي: 275-276
ماراندا، بيير: 337
مارشند، سوزان: 167
ماركس، إيمانويل: 76
ماركس، كارل: 83، 114، 119، 124، 126-131، 147، 161-162، 227، 314، 325، 331-332، 334-335، 356-357، 360، 362-363، 376، 381، 388، 466، 468-469، 479، 514
الماركسية: 82-83، 88، 127، 158، 227، 257، 261، 313، 324-325، 332، 334، 343، 355، 363، 380، 465، 467-469، 478
الماركسية الأرثوذكسية: 331، 333-334، 336، 376
الماركسية الثقافية: 484، 501
الماركسية الجديدة: 83، 331
الماركسية السوقية: 469
ماركوس، جورج: 483-486، 501-502
ماريت، س.: 49
ماسن، بنوا: 137
ماك آدامز، بوب: 161
ماكارثي، جوزيف: 162
الماكارثية: 162
ماكال، دانيال: 416
ماكدوغل، وِليم: 29
ماكدونالد، ألكسندر: 372
ماكلانان، جون: 23
ماكِنون، سوزان: 509
ماكيافيلّي، نيكولو: 243
ماكيه، جاك: 306، 343
مالامو، شارل: 371
ماليزيا: 478
مالينوفسكي، برونيسلاف: 24، 34، 37-45، 47-48، 50-57،

59، 65-66، 69، 85-87،
139، 157، 174، 183، 191،
237، 293، 321، 407، 419،
437، 441، 472، 514
ماندورف، هانز: 227
مانرز، روبرت: 416، 444
مايرز، تشارلز صمويل: 28
مايكل، يوت: 204، 206
ماين، هنري سمنر: 53، 65، 161، 440
ماينر، هوراس: 440، 446
ماينرز، كريستوف: 104، 116، 124، 136، 150
مايو، إلتون: 439
متحف الإثنوغرافيا في تروكاديرو: 253، 299
المتحف الإثنولوجي في برلين: 253
المتحف الإمبراطوري الطبيعي في فيينا: 104
المتحف الأميركي للتاريخ الطبيعي (AMNH): 389-390، 394
المتحف الأنثروبولوجي الملكي في برلين: 389
متحف الإنسان (فرنسا): 300، 315، 328، 330، 346
متحف بازل: 229
المتحف البريطاني: 314
متحف برلين: 133، 138، 141-142، 146، 152، 160، 166، 181-182، 191، 199-200
المتحف البيبودي: 389-390
متحف التاريخ الطبيعي (ألمانيا): 133
متحف الجمعية القومية المهنية للدراسات الفولكلورية: 175
متحف الفنون والتقاليد الشعبية (MATP) (فرنسا): 299-301، 346، 348-349، 366
متحف فيينا: 194
متحف فيينا لمواد الشرق الأوسط: 181
المتحف الملكي للفولكلور في برلين: 131-132
متحف هامبورغ: 151
المتحف الوطني الكندي بأوتاوا: 398
المتحف الوطني للتاريخ الطبيعي في باريس: 300
المتحف الوطني للسميثونيين: 389
المثلية الجنسية: 360
مجتمع الأزتك: 220، 421
المجتمع الحضري: 436، 440، 457
المجتمع الشعبي: 440، 457
المجتمع الصناعي: 247-248، 251
مجتمع الفولك: 445
المجتمع القروي: 436، 438
مجتمع النوير: 63-64
المجتمعات الباردة: 317، 323، 342

المجتمعات البدائية: 271، 244، 394، 436
المجتمعات التقليدية: 418، 451
المجتمعات الحارة: 317، 342
المجتمعات الحديثة: 248، 282، 291، 441، 451
مجتمعات الحصاد: 155
مجتمعات الصيادين: 336
المجتمعات الطبقية: 282، 331، 470
المجتمعات العشائرية: 59، 282
المجتمعات قبل الرأسمالية: 331، 333-335
المجتمعات المركبة: 435، 442-443، 453-456، 461
المجتمعات المعقدة: 461، 495
المجتمعات المغلقة: 266-267، 282، 448-450
المجتمعات المنفتحة: 267
مجلة الأمة: 396
مجلة الإثنولوجيا (ألمانيا): 131
مجلة الأرشيفات العامة للإثنولوجيا واللسانيات: 111
مجلة أنتروبوس: 213
مجلة الأنثروبولوجي الأميركي: 466
مجلة الأنثروبولوجيا الثقافية: 487
مجلة الأنثروبولوجيا الجدلية: 469
مجلة الأنثروبولوجيا المعاصرة: 214
مجلة الحولية السوسيولوجية: 256
مجلة الدراسات المقارنة في المجتمع والتاريخ: 470
مجلة السريالية: 310
مجلة مساهمات لعلم اجتماع الهند: 366
مجلة *Acéphale*: 308
مجلة *Le Debat*: 349
مجلة *Gaphiva*: 349
مجلة *L'homme*: 315، 348
مجلة *MAUSS*: 349
مجلة *Paideuma*: 213
مجلة *Purusartha*: 372
مجلة *Soziologus*: 216
مجلة *Les Temps Modernes*: 349
مجلة *Terrain*: 348
مجلس البحوث الاستعمارية للعلوم الاجتماعية: 58
مجلس بحوث العلوم الاجتماعية (الولايات المتحدة): 405
مجلس الجامعات في كيبيك: 377
مجلس ملوك إسبانيا والبرتغال: 425
المجلس الوطني للبحوث (الولايات المتحدة): 390
مجموعات التوبي جوراني: 357
مجموعة أمريندیان: 356
مجموعة أنثروبولوجيون محترفون: 327
مجموعة التاراسك: 349

مجموعة «حتى متى»: 373
مجموعة المارما: 330
مجموعة النازاكرا: 342-343
مجموعة الوضعيين المعتدلين: 153-156، 164-165
المحرقة النازية (الهولوكوست): 136، 189، 198
المحطة النووية في نورماندي: 352
المحيط الأطلسي: 215، 468
المحيط الهادئ: 52، 141، 151، 328، 401، 406، 408، 428، 431، 494
مختبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية (فرنسا): 315، 346، 348
مختبر الأنثروبولوجيا الحضرية (فرنسا): 348
مختبر أنثروبولوجيا المؤسسات والجمعيات الاجتماعية (LAIOS): 348
مختبر علم الاجتماع والأنثروبولوجيا المقارن في نانتير: 342
المدرسة الاستعمارية: 303
المدرسة الأنثروبولوجية الفرنسية: 254
مدرسة الإيكولوجيا الحضرية للسوسيولوجيا: 436
المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية (الولايات المتحدة): 393
مدرسة الحوليات: 351
المدرسة العلمية للدراسات العليا (EPHE) (فرنسا): 279، 288، 294، 297-298، 307، 315، 329-330، 340-343، 346، 357، 366
المدرسة العليا الاعتيادية (فرنسا): 373
المدرسة العليا للعلوم الاجتماعية (EHESS): 330، 338، 345-346
المدرسة العليا المعيارية: 324
مدرسة فرانكفورت للمورفولوجيا الثقافية: 178-179
المدرسة الفرنسية: 280، 298
المدرسة الفرنسية للشرق الأقصى (EFEO): 253، 303
مدرسة فيينا: 178-179، 215
مدرسة اللغات الشرقية (فرنسا): 294، 297، 329-330
مدرسة لندن للاقتصاد: 34، 42، 48-51، 57، 62، 66، 84، 89
مدرسة لندن للدراسات الشرقية والأفريقية: 177
مذهب التطور الخطي: 451
مذهب المحاباة الأسرية غير الخلقي: 453
مردوخ، جورج بينير: 214
المركز الإثنولوجي الفرنسي: 299
المركز الأنثروبولوجي في تولوز: 348

مركز بازل السويسري التجاري والصناعي: 133
مركز البحث العلمي والفني لأعالي البحار (ORSTOM): 327، 346-347
مركز تكوين البحوث الإثنوغرافية (CFRE): 327-328، 330
مركز التوثيق والبحث في آسيا والجنوب الشرقي وعالم الهند الصينية (CEDRASEMI): 328، 330
مركز الدراسات الأفريقية: 307، 346
مركز دراسات الهند وجنوب آسيا: 367
مركز دراسات اليابان المعاصر: 346
مركز دراسة أنثروبولوجيا الموضات المعاصرة (CAMC): 348
المركز القومي للبحوث العلمية (CNRS) (فرنسا): 307، 311، 315، 338-339، 346، 367
مركز ERASME: 347، 367، 370
مرلو بونتي، موريس: 273، 324
المساواة: 268، 290، 367، 502
المستعمرات الألمانية في ميلانيزيا: 188
المستعمرة النمساوية في البوسنة: 188
مسلمو الميو في الهند: 370
المسؤولية: 268، 291-292
المسيحية: 293، 306
معرض أفريقيا: 142
معرض شيكاغو: 389
معسكر الاعتقالات في أوشفيتز: 186-187، 197
معسكر سويتيس: 200
المعهد الإثنوغرافي في باريس: 303
معهد إثنولوجيا البحر المتوسط والدراسات المقارنة في إكس إن بروفانس: 348
معهد الإثنولوجيا الفرنسي: 280، 294، 300، 328
المعهد الأفريقي الدولي: 150، 190-192
المعهد الأنثروبولوجي في لندن: 253
معهد الأنثروبولوجيا الثقافية في ميونيخ: 150
معهد الأنثروبولوجيا في الأرجنتين: 329
معهد بحوث التنمية: 346
معهد الدراسات الأنثروبولوجية للأمراض المنقولة وراثيًا: 175
معهد الدراسات العليا الصينية: 297
معهد الدراسات المتقدمة في بالتو ألتو في كاليفورنيا: 79
معهد الدراسات المتقدمة في برنستون: 429
معهد الرايخ للصحة العرقية: 186
معهد رودس - ليفنغستون: 58

معهد عمال ألمانيا الشرقية في كراكوف: 199، 207
المعهد الفرنسي لمنطقة أوقيانيا: 294
معهد فيينا: 169
معهد كارنيغي في واشنطن: 390، 396
معهد ماكس بلانك للأنثروبولوجيا الاجتماعية (ألمانيا): 9، 11-12، 385
المعهد الملكي للأنثروبولوجيا (بريطانيا): 17، 19، 25، 50، 55
المعهد الهندو - صيني لدراسة الإنسان: 303
المغرب: 42، 238-239، 428، 430
مفهوم الانتقاء الطبيعي: 130، 276
مفهوم التقابلات الزوجية: 313، 316، 319-320، 368-369، 374، 380
مفهوم التقايض: 318-319، 337، 339
مفهوم الثقافة: 21-22، 35، 55، 59، 101، 109، 114، 124-125، 129، 148-149، 167، 217، 231-232، 311، 319-320، 340، 354-355، 381، 387، 391-392، 395-398، 401، 405، 407-408، 412، 414-415، 418، 421، 425-426، 430، 432، 475، 478-480، 485، 488، 496-497، 501، 513، 516
مفهوم الشخصية: 293، 307، 405، 408
مفهوم العبقرية: 143، 167
مفهوم «عبقرية شعب»: 395
مفهوم الفضاء الاجتماعي: 290، 328
مفهوم الفضاء الحي المعاش: 172-173
مفهوم الفقر العقلي: 140، 173
مفهوم القرابة: 47، 52، 60-61، 72، 78، 89، 129، 319، 335-336، 350، 368، 388، 428، 431-432، 447، 473، 476، 479-480، 509
مفهوم القوى فوق الطبيعية (المانا): 281
مفهوم المدنس: 264
مفهوم المقدس: 264، 267، 281، 342
مكتب الإثنولوجيا الأميركية: 329، 414، 442
مكتب الأنثروبولوجيا الأميركية: 388-389
مكتب الخدمات الاستراتيجية الأميركي: 411
مكتب الولايات المتحدة للاقتصاد الزراعي: 438

مكتب الولايات المتحدة للبحوث البحرية: 442
المكتبة الملكية الفرنسية: 253
مكتبة نيويورك العامة: 314
المكسيك: 19، 439، 442، 445، 454
مندل، غريغور: 151
منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو): 322، 329
منظمة ميليشيا هتلر الجماهيرية (SA): 203
منغن، أوزوالد: 169، 207
منغيل، جوزيف: 197-198، 207
المهاجرون اليهود: 390
مؤتمر باربيدوس (1): 228
مؤتمر برلين (1884): 131
المؤتمر الدولي للأنثروبولوجيا: 50
مؤتمر الرايخ الألماني الاستعماري (1: 1902): 149-150
مؤتمر السلام للاتحاد الدولي للعلوم الأنثروبولوجية والإثنولوجية (1938: كوبنهاغن): 196-198، 201
المؤتمر الشرقي للباحثين الألمان: 204
مورا، جون: 416
موردوك، جورج بيتر: 426، 431
مورغن، لويس هنري: 123-124، 129-130، 161، 254، 331، 388، 407، 412
المورفولوجيا الثقافية: 149، 166، 179، 212-213، 230
مورفي، روبرت: 417
مورين، إدغار: 352
موزيل، روبرت: 157
موزيل، ألوا: 147، 151، 156-159
موس، مارسيل: 164، 238-240، 259-260، 263، 268-270، 276-277، 279-288، 293-294، 297، 299-301، 304، 309-310، 313، 315، 318، 321، 323، 328، 330، 336، 366، 370، 380-381، 419، 514
المؤسسة الأكاديمية للفولكلور في ألمانيا: 131
مؤسسة روكفلر: 52، 443
مؤسسة ويتر - غرين: 503
موسوليني، بنيتو: 168، 178، 275
موفانغ، هنري: 277
مولر، غيرهارد فريدريك: 111
موللر، بيتر: 232
مونتسكيو، شارل لوي دو سوكوندا: 242-245، 250، 257
موهلمان، فيلهلم إميل: 163، 177، 183، 185-186، 188، 195، 201-206، 211-212، 214، 218-222، 228
مياسو، كلود: 331، 333-336

ميتر، هنري: 302
ميترو، ألفريد: 308، 329، 357
ميثاق حقوق المحاربين القدامى GI: 409، 411، 429
ميد، مارغريت: 50، 394، 399-402، 405-406، 408، 415، 422، 434-435، 441-442، 480، 497
ميردال، غونار: 455
ميركر، موريتس: 151
ميستر، إدوارد: 298
ميشكين، برنارد: 403
ميشيغن: 417، 420، 428، 503
ميشيك، أدو: 190
ميلانيزيا: 33-35، 50، 52، 131، 149، 151-152، 230-231، 301، 336، 437
مينتز، سيدني: 161، 416، 444-446، 477
ميونيخ: 133، 212، 230

- ن -

نابليون بونابرت: 242، 247
ناختيغال، غوستاف: 134
نادر، لورا: 465
نادل، سيغفريد: 58، 207، 217
نادي آكلي لحوم البشر: 19
النازية: 172، 174، 177، 188، 195، 201، 203، 207-208، 210-212، 219-221، 225
ناش، جون: 477
ناش، مانغ: 478
ناميبيا: 150، 217
ندوة الأنثروبولوجيا في عصر علم الوراثة (1999): 512
النزعة الاستعمارية الألمانية: 149، 151، 153
النزعة الاستعمارية الأوروبية: 108
النزعة الإنسانية: 99، 104-105، 250
النزعة التطورية: 122، 135، 141، 143، 155، 282-283، 289، 314-315، 391، 404، 414، 419، 426
النزعة التفسيرية: 496، 501
النزعة التقوية: 113
النزعة الثقافية النسبية: 514
النزعة الخلقية الغائية: 178
النزعة الذهنية: 338، 424، 426، 428، 496، 514
النزعة عابرة القوميات: 506-507
النزعة الفكرية التجريدية: 260، 297
النزعة المادية: 426، 478-479، 496، 514
النزعة المثالية: 478

النزعة النسوية: 82، 473، 507
النزعة العالمية: 102، 113
النسبية: 102، 113، 220، 420، 434، 499
النسبية الثقافية: 302، 327، 392، 402، 406
النسبية الخلقية: 309
النسبية اللسانية: 112
النسبية اللغوية: 399
نسق الثقافات المدروسة عن بعد: 442
النشوئية: 260، 268، 399
النشوئية التطورية: 260، 387
النظام الأوروبي الجديد: 199
نظام تبادل الزواج: 473
النظام الجمهوري: 245، 257
النظام العالمي: 456، 470، 476-477
النظام العولمي: 506
نظام الفصل العنصري (الأبارتهيد): 217
نظام القرابة الأميركي: 432
النظام الملكي: 244-245
النظام النازي: 148، 151، 171، 176، 178-179، 195-196، 198، 200، 205-206
نظام النسب الأحادي: 62
نظام الهرم الكاستي في الهند: 290
النظرية الاجتماعية: 127-128، 257
نظرية الاختيار العقلاني: 365
نظرية الأصل الجيني الواحد: 125
نظرية الأصول الوراثية المتعددة الجينات: 125
النظرية البنائية الوظيفية: 53، 65-67، 69، 71-72، 77
نظرية خط النسب: 61-65، 72، 77
نظرية الدائرة الثقافية: 116، 123، 140، 142-143، 156، 158، 166، 168، 175، 178، 212-213، 215
نظرية الممارسة: 339، 481
نظرية النشوء والارتقاء: 16، 129، 391، 407، 424
النمسا: 99، 125، 132، 140، 169، 171، 178-179، 181، 202، 208-210، 213، 216
نموذج الرجل الصياد: 424، 471
نهر الراين: 106
نهر السيبك: 339
نوفت، بروس: 502
نيبور، كارستن: 105
نيتشه، فريدريك: 242، 309، 359، 373
نيدهام، رودني: 79
نيل، جيمس: 500

نيوبر، س.: 106
نيويورك: 159، 181، 222، 314، 390، 403، 439، 442، 458، 474، 503

- هـ -

هابرماس، يورغن: 222، 226-227
هادون، ألفرد كورت: 27-28، 30، 34، 42، 49
هارواي، دونا: 511
هاريس، مارفن: 417-418، 426، 469، 475-476، 485، 487
هاس، سلفيا: 234
هاكل، جوزيف: 215
هالبواك، موريس: 268، 289-290، 343
هالويل، إيرفين: 399
هامان، يوهان غيورغ: 108
هامبورغ: 133، 191، 205، 231، 366
هامر - بورغستال، جوزيف فون: 109
هامي، إرنست تيودور: 253-254، 299
هان، كريس: 12
هانسن، إدوارد: 454
هاهن، إدوارد: 147، 154-155
هاواي: 479، 498
هاوزر - شاوبلين، بريجيتا: 155، 232
هايتي: 329، 445
هايدريش، مارتن: 177، 188، 190، 198، 200، 208، 211، 214
هايدغر، مارتن: 324-325، 373
هايدلبيرغ: 212، 227، 230
هايمز، ديل: 427
هاين - غيلدرن، روبرت: 181، 209، 215
هبرسبورغ، فالتر: 215
هتلر، أدولف: 172-174، 188، 202، 207، 219-220، 406
هجوم ضباط الجيش الفرنسي على مارشيفيل (1915): 285
هدسون، ت.: 49
هربسماير، مايكل: 149
هرتييه، فرانسواز: 337
هردليكا، أليس: 390
الهرمونيطيقا: 381، 430
هرينشميدت، أوليفيه: 371
هسو، فرانسيس: 406
هكسلي، توماس: 19
همبولت، ألكسندر فون: 112، 138
همبولت، فيلهلم فون: 112-113، 138
هنت، جيمس: 18-19
هنتر، مونيكا: 52
الهند: 10، 104، 180، 225، 284، 290، 366-367، 371، 440، 452، 458
الهند الصينية: 301-302، 327، 459

هنكه، تادواس: 105-106
هننغر، جوزيف: 169، 215
هنود أميركا: 271، 387-388، 403-404، 406، 411، 415، 435، 465، 473، 490، 514
هوبز، توماس: 246، 318
هوبير، هنري: 276، 281، 285، 288، 290
هوتون، أرنست أ.: 390
هوتون، ج. م.: 49
هودريكورت، أندري جورج: 300-301، 330
هودكين، توماس: 18
هورستون، زورا نيل: 437
هوركايمر، ماكس: 127
هورنبوستل، إريك: 181
هورنيليه، وينفرد تكر: 50
هوسرل، إدمون: 149، 166، 324-325، 373
هوشيلد، توماس: 181
هوغبن، إيان: 50
هوكارت، آرثر: 33، 49
هولبيك، كريستوفر: 296
هولدر، بريستون: 404
هولندا: 147، 239
هوزي، جيرار: 372
هونكر، إريك: 223-224
هوهنبلكن، ماريا أنّا سيكس: 234
هوهنوارت - غيرليشتاين، آنا: 215
هويت، ألفرد: 31، 161
هويتس، لوك دو: 338
هيث، ديبورا: 512
هيرتز، أليس: 286
هيرتز، روبرت: 238-239، 264، 269، 272، 281-282، 285-288، 308-309، 313، 349، 374
هيردر، يوهان: 102-104، 107-109، 113-116، 124، 135، 148، 167، 213، 242
هيرسكوفيت، ميلفيل: 393-394، 419، 437
هيرشبرغ، فالتر: 194، 229، 231
هيزنبرغ، فالتر: 215
هيغل، غيورغ فلهلم فريدريش: 109، 126، 242، 309، 373
الهيغلية: 128
هيكل، إرنست: 137
هيلدبراندت، هانس يورغن: 126
هيمز، ديل: 464، 467
هيملر، هينريش: 186، 200
الهيمنة الذكورية: 123
هيو - جونز، ستيفن: 82
هيو - جونز، كريستين: 82
هيئة الدراسات الجيولوجية في الولايات المتحدة: 390

- و -

واتسون، غراهام: 488

وادي كاليفورنيا الوسطى: 438

وارنر، لويد: 50-51، 429، 438-439

الواسب (WASP): 390

واشبرن، شيروود: 424

واشنطن: 389-390

واغلي، تشارلز: 418، 447

والتفيش، جيني: 404

وايت، ليزلي: 393، 408، 412-415، 417-418، 420

وايت، وليام ف.: 439

وايتهيد، هارييت: 472

وحدة الأصل الجيني: 138

وحدة ألمانيا: 119

الوحدة الإنسانية: 139، 202

وحدة النفس البشرية: 20، 36-37

وحدة النوع البشري: 19، 103، 108، 138، 221، 296

وِذرز، كارل: 406، 438

وزارة الثقافة الفرنسية: 348

وزارة الدعاية الألمانية: 199

وستفال - هيلبوش، زغريد: 216، 223

الوظيفية: 43، 47، 53، 166، 177، 179، 189، 202، 213، 268-269، 404، 421

الوظيفية الأميركية: 514

الوظيفية الألمانية: 177، 180، 183-184، 216

الوظيفية البريطانية: 180

الوظيفية النقدية: 341

الولايات المتحدة الأميركية: 78، 82، 100، 141، 143، 147، 149، 154، 162، 168، 176، 181، 213-214، 220، 223، 237، 239-240، 251، 254-255، 285، 313-315، 329، 334، 340، 343، 346، 354، 381، 385، 387، 389، 392، 396، 399-400، 402-403، 408، 422-423، 432، 437، 442-445، 449، 454، 457-458، 463، 467، 469، 513-516

- ولاية إيلينوي: 452

وُلغار، س.: 511

ولفول، دومنيك: 185، 190

وِليس (الابن)، وليم: 465

وليمز، رايموند: 478

وهلر، هانز إلريش: 227

وورف، بنيامين لي: 113، 399

وولف، إريك: 160، 162، 207، 219-220، 417، 433-434، 444-446، 448-449، 454، 466، 469، 476-477، 493، 514

هذا الكتاب

يؤرخ هذا الكتاب مطولًا لأربع مدارس أنثروبولوجية، بريطانية وألمانية وفرنسية وأميركية، مقدمًا محاضرات ألقاها أربعة علماء مميزين في الأنثروبولوجيا: فريدريك بارث وأندريه غينغريتش وروبرت باركن وسيدل سيلفرمان. يكشف بارث ما منع بريطانيا من تطوير ممارسات أنثروبولوجية حتى أواخر ستينيات القرن الماضي، ويدرس غينغريتش تطور علم الأنثروبولوجيا في ألمانيا مركزًا على الحقبة النازية، ويقوّم باركن التقليد الأنثروبولوجي الفرنسي وانقطاعه عن النظرية والممارسات الإثنية. أما سيلفرمان فيبحث في أثر فرانز بواز، وتوسّع الحقل الأنثروبولوجي بعد الحرب الثانية، ووعود الأنثروبولوجيا الأميركية المعاصرة. لا يكتفي الكتاب بعرض محاضرات هؤلاء الأنثروبولوجيين، بل يقتفي أثر كل مدرسة في المدارس الأخرى، ويقوّم إمكاناتها المستقبلية.

المؤلفون

فريدريك بارث باحث في وزارة الثقافة النرويجية، وأستاذ مادة الأنثروبولوجيا في جامعة بوسطن.

أندريه غينغريتش أستاذ في قسم أنثروبولوجيا الاجتماع والثقافة في جامعة فيينا، ورئيس وحدة الأنثروبولوجيا في الأكاديمية النمساوية للعلوم.

روبرت باركن محاضر في أنثروبولوجيا الاجتماع في جامعة أوكسفورد.

سيدل سيلفرمان رئيس فخري لمؤسسة فينير غرين للبحوث الأنثروبولوجية، وأستاذ فخري لمادة الأنثروبولوجيا في جامعة نيويورك العامة.

المترجمان

أبو بكر أحمد باقادر: باحث سعودي، حاصل على شهادة البكالوريوس في الرياضيات من جامعة الملك فهد للبترول والمعادن وعلى الماجستير ثم الدكتوراه بعلم الاجتماع من جامعة ويسكنسن - الولايات المتحدة (1979). عمل منذ تخرّجه أستاذًا لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا في جامعة الملك عبد العزيز. من أهم ترجماته كتاب برايان تيرنر **علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر** (2012)، وكتاب إرنست غيلنر **مجتمع مسلم** (2005)، وكتاب ثريا فاروقي **حجاج وسلاطين** (2011).

إيمان الوكيلي: باحثة مغربية في حقول علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. من ترجماتها كتاب روبرت باركن **أصول ما قبل دوركهايم**.

- فلسفة وفكر
- اقتصاد وتنمية
- لسانيات
- آداب وفنون
- تاريخ
- علم اجتماع وأنثروبولوجيا
- أديان ودراسات إسلامية
- علوم سياسية وعلاقات دولية

السعر: 24 دولارًا

ISBN 978-614-445-142-7

9 786144 451427

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies